Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Décembre 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La contemplation surnaturelle infuse [1]

I. — *Caractères de la contemplation infuse*

Il ne suffirait pas, pour caractériser la contemplation surnaturelle tout entière infuse, celle à laquelle nombre d'auteurs, à la suite de sainte Thérèse, réservent le nom de contemplation, de dire qu'elle est l'effet d'une grâce opérante. La grâce opérante est celle qui nous met à même de faire librement un acte surnaturel dont nous n'avons pas en nous le principe suffisant, parce que cet acte dépasse le degré de vitalité surnaturelle de nos vertus infuses, au moment où il est produit. Cet acte a pour principe une motion du Saint-Esprit à laquelle nous consentons, mais sur laquelle nous n'avons pas délibéré. *Est in nobis, sine nobis deliberantibus, non vero sine nobis consentientibus.* C'est bien là en effet un des caractères de la contemplation surnaturelle infuse, mais il ne lui est point particulier.

La grâce opérante se rencontre non seulement au début de la conversion de l'incroyant et de la justification de tout pécheur, mais elle intervient toutes les fois que nous avons à triompher d'une épreuve en disproportion avec le degré de nos vertus, et aussi dans tous les actes plus

(1) Voir Supplément de *La Vie Spirituelle,* novembre 1933.

fervents qui marquent une ascension de notre charité habituelle. De tels actes ne peuvent être posés qu'en vertu d'une grâce opérante, de l'exercice d'un don du Saint-Esprit, *modo divino*, ce qui rend compte de la nécessité des dons pour notre vie ordinaire.

Le P. Garrigou-Lagrange a donc bien raison de distinguer l'exercice *latent* et l'exercice *manifeste* des dons du Saint-Esprit. Pour qu'on reconnaisse dans un état d'oraison la contemplation tout entière infuse, il ne suffit pas que son activité surnaturelle s'exerce *modo divino*, cela arrivera dans la contemplation acquise, toutes les fois qu'elle nous vaudra un progrès réel de notre vertu de charité. Il faudra que le mode *supra-humain* de notre activité surnaturelle soit fréquent et manifeste.

Il sera facilement manifeste dans les cas d'extase, de ravissement, alors que l'action divine a son retentissement dans la sensibilité et la vie extérieure du contemplatif, mais ces phénomènes sont concomitants à la contemplation, ils ne la constituent pas. Ils n'en sont même pas un signe qu'on puisse accepter sans contrôle.

Le mode divin sera manifeste encore dans les cas où la contemplation perfectionnera notre connaissance analytique, par ces connaissances spirituelles distinctes dont saint Jean de la Croix écrit :

> Il y a deux espèces de connaissances spirituelles : les unes sont distinctes et particulières, les autres sont confuses, obscures et générales. La connaissance distincte et particulière comporte quatre différentes manières de se communiquer à l'esprit, sans le secours d'aucun sens corporel : ce sont les visions, les révélations, les paroles intérieures et les sentiments spirituels. La connaissance obscure et générale est unique, c'est la contemplation obtenue par la foi. C'est vers cet heureux terme qu'il nous faut conduire l'âme, à l'aide de toutes les autres connaissances. (*La montée du Carmel*, l. II, c. x.)

Mais les connaissances distinctes et particulières sont, comme les extases et ravissements, des grâces acciden-

telles, concomitantes, qui ne constituent pas la contemplation, en sont très souvent absentes, et que l'on ne doit ni désirer, ni garder comme objet caressé de souvenir.

La connaissance obscure et générale de Dieu obtenue par la foi, voilà l'objet propre de la contemplation. Les degrés de possession de cet objet marqueront les degrés de la contemplation. Mais comment cette connaissance obscure et générale obtenue par la foi se distingue-t-elle de la connaissance ordinaire de foi ?

La connaissance de contemplation infuse est la connaissance de foi perfectionnée par les dons d'Intelligence et de Sagesse.

Nous avons dit que dans la foi il y avait un commencement d'intuition mystique, une première touche divine permettant à notre intelligence de reconnaître surnaturellement la parole de Dieu aux signes de crédibilité avec lesquels elle se présente. Cette intuition nous donne bien l'assurance que c'est Dieu qui nous parle et soutient l'assentiment ferme que nous donnons aux vérités révélées dont nous n'avons pas l'évidence; mais Dieu présenté ainsi par la seule foi, comme dans le pécheur, n'est pas le Dieu de l'amitié, avec lequel on aime à vivre; c'est le maître plus craint qu'aimé, et dont la pensée est plutôt évitée que recherchée. Dans l'âme où il n'y a que la foi, il n'habite pas, il ne se dit pas. Tout autre est la condition de l'âme contemplative, dans laquelle une charité fervente permet le plein développement de l'activité du don d'Intelligence. Elle n'acquiert pas l'évidence intrinsèque de la réalité divine, qui reste toujours obscure et voilée, comme dans la connaissance de pure foi; mais, par la perception vitale de l'attirance qu'exerce sur elle Dieu vivant en elle et lui donnant l'intuition d'une vie bien plus intense, elle acquiert l'évidence extrinsèque et quasi expérimentale de la souveraine réalité et bonté du Dieu de sa foi, du Vivant par excellence.

Sous la touche divine qui intensifie la vie au centre de l'âme, l'intelligence perçoit dans les mots de la foi : *Mon*

Seigneur et mon Dieu, non plus seulement la froide et redoutable idée abstraite de Cause première et de Maître du monde, mais la réalité du Vivant tout aimable qui lui apporte, dans ce renouveau d'activité vitale, les arrhes de la joie plénière en comparaison de laquelle les petites joies de cette vie sont comme des gouttes de rosée comparées à l'océan. Le vouloir foncier s'y attache, et ce mouvement d'amour, qui faisait dire à sainte Thérèse : « O vie de ma vie », permet à l'amour infini de pénétrer davantage dans la vie de notre pauvre petit amour créé. Toute cette vitalité perçue par le sens intime, nous permet de saisir Dieu, non pas en lui-même, mais dans le don le plus intime de lui-même qu'il puisse nous faire en cette vie. Nous en prenons conscience vivante et affective, conscience amoureuse, de la même façon que nous prenons conscience de notre petite vie à nous, de cette petite vie qu'il intensifie par le dedans, sans commotion extérieure.

C'est ce que Jean de Saint-Thomas, à la suite de son maître, appelle une connaissance par évidence extrinsèque, quasi expérimentale. Nous disons évidence extrinsèque, parce que Dieu n'est pas perçu en lui-même, mais dans l'effet surnaturel qu'il produit en nous. Nous disons expérimentale, parce qu'il est perçu sans inférence, du seul fait de l'impression qu'il fait sur nous. Cependant nous ne disons pas expérimentale simplement, 1° parce que Dieu n'est pas saisi en lui-même, mais seulement dans son effet surnaturel, 2° parce que nous ne pouvons ni reproduire cette expérience à volonté, ni en avoir le parfait contrôle par d'autres expériences de notre vie courante, comme nous l'avons de nos expériences sensibles. Cependant, si nous n'avons pas le parfait contrôle de la quasi-expérience que nous faisons de la vie divine, nous en avons un certain contrôle par le renouveau d'énergie qu'elle nous apporte et qui se traduit dans l'amélioration de notre vie pratique.

Cette quasi-expérience diffère aussi de l'expérience

proprement dite, en ce qu'elle n'apporte pas de concepts nouveaux à notre connaissance analytique, mais nous donne seulement le sens spirituel vivant et affectif des réalités que la foi nous propose. La vision intellectuelle de la Sainte Trinité, qui fait la joie de certains contemplatifs, ne modifie en rien leurs idées théologiques sur ce mystère, mais leur fait prendre conscience surnaturelle et très vivante de ces missions invisibles du Fils et du Saint-Esprit dont saint Thomas nous indique les effets dans ces textes tout mystiques qu'il faut lire à la Question XLIII de la Ire Partie de la Somme. Cette perception de la vie trinitaire en nos âmes pourra nous faire trouver des images nouvelles, pour nous aider à en balbutier quelque chose; mais il n'y aura pas apport d'idées nouvelles capables d'enrichir le donné de la connaissance analytique en matière de théologie. Ce qui progresse surtout, c'est, avec la vitalité de la connaissance obscure et générale de la foi, le sentiment de la suréminence de Dieu et de l'impuissance de nos pauvres concepts à le représenter. C'est par la voie de négation, que la perception contemplative de Dieu entraîne l'âme à la poursuite amoureuse de l'infini divin. Les quelques explications que nous venons de donner nous permettront de mieux comprendre les textes suivants, de Jean de Saint-Thomas, le théologien des dons du Saint-Esprit :

Le don d'Intelligence, en vertu de la motion et de l'illumination du Saint-Esprit, parfait et aiguise notre intelligence pour la perception pénétrante des réalités qui lui sont proposées par la foi. C'est ainsi qu'il fortifie tous nos assentiments de foi en les réunissant sous une même raison formelle de connaissance, sous une même manière de pénétrer et de saisir les réalités supérieures et ce qui nous met en relation avec elles, dans une connaissance quasi expérimentale produite par l'esprit et l'affection. Nous n'expérimentons en effet ces réalités que par l'affection, par la droite et juste estimation que nous en faisons et par notre bonne attitude envers elles. Cette façon de percevoir avec notre intelligence et de connaître les choses spirituelles, en vertu d'une cer-

taine affection expérimentale, tend de soi à une évidence quasi expérimentale (1).

De quelle façon ? Le même auteur nous l'explique plus au long en nous parlant du don de Sagesse qui diffère par son objet du don d'Intelligence, mais a le même procédé de connaissance :

L'amour, en sa vitalité affective, peut être considéré de deux façons : 1° En tant qu'il s'applique lui-même et les autres facultés à l'opération, et, ainsi considéré, il se comporte seulement en cause efficiente et exécutive à l'égard de ces opérations, appliquant l'intelligence à l'action; 2° En tant que cet amour s'applique à lui-même (au sujet aimant) l'objet aimé, se l'unit, le fait pénétrer au plus intime de lui-même (*inviscerat*), par une certaine jouissance qui le proportionne et lui donne une certaine participation à la nature de l'objet aimé, et le lui fait comme expérimenter, de cette expérience affective dont le psaume XXXIII nous dit : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est suave* (v. 9). L'affection modifie alors les conditions de l'objet rendu conforme, proportionné, intimement uni à la personne aimante et plus en convenance avec elle. L'intelligence le saisit ainsi en tant qu'expérimenté, en contact intime avec elle; l'amour meut ainsi l'intelligence à la manière précise de cause objective, en tant que cette expérience amoureuse de l'objet a modifié sa proportion et sa convenance avec le connaissant (2).

(1) « Donum intellectus, ex illustratione Spiritus Sancti, perficit et acuit intellectum ad perceptionem et penetrationem eorum quae sibi proponuntur, et sic omnia illa conjungit et adjuvat in una ratione formali, scilicet in modo penetrandi et capiendi res superiores et ea quae ordinantur ad ipsas, nempe ex spiritu et affectu et quasi experimentali cognitione circa illas; has enim non experimur nisi per affectum et rectam ac debitam aestimationem et ordinationem circa illas. Et iste modus intelligendi et cognoscendi res spirituales ex quodam experimentali affectu illarum tendit de se ad evidentiam quasi experimentalem. » (*Cursus theologicus*, t. VI, Disp. 10, a. 3, n° XXXIX.

(2) « Amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo, ut applicat se et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective et executive in ordine ad illas operationes, scili-

II. — *Y a-t-il deux voies vers l'état d'union?*

Cette connaissance affectueuse expérimentale du don d'Intelligence se révélera manifeste, non seulement dans les cas d'extase et de ravissement proprement dits, mais encore dans les faveurs du recueillement infus et passif et d'oraison d'union amoureuse infuse décrites par sainte Thérèse aux quatrièmes et cinquièmes demeures. Une grave question est ici posée par la page suivante de sainte Thérèse :

Malgré ce que j'ai dit de cette demeure (la 5e, celle de l'oraison d'union), elle reste encore, ce me semble, quelque peu obscure. Aussi, comme il y a tant de profit à y entrer, il sera bon de montrer que ceux que le Seigneur n'enrichit pas de grâces d'un ordre si surnaturel ne doivent pas perdre tout espoir d'y arriver. Car la véritable union peut très bien s'obtenir, avec l'aide de Notre-Seigneur, quand nous nous efforçons, dans ce but, de n'avoir plus de volonté propre et de nous attacher à tout ce qui est exigé par la volonté de Dieu... Si vous êtes dans ces dispositions, vous avez obtenu de Notre-Seigneur la grâce de l'union, ne vous préoccupez plus de cette autre faveur pleine de délices dont j'ai parlé ; car ce qu'il y a de plus précieux dans celle-ci, c'est qu'elle procède de celle dont je traite en ce moment; on ne peut d'ailleurs obtenir ces faveurs pleines de délices, s'il n'y a pas une véritable union, c'est-à-dire si notre volonté n'est pas complète-

cet per modum applicantis ad agendum : secundo, ut applicat sibi objectum et illud unit et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto, et quasi experitur illud experientia affectiva, juxta illud Psalmi XXXIII : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.* Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae, eique magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud, ut expertum et contractum sibi et hoc modo se habet amor ut praecise movens in genere causae objectivae, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur objectum. » (*Ibidem*, a. 4, n° XI.)

ment soumise à celle de Dieu. Oh ! que c'est bien là l'union qu'il faut désirer ! Heureuse l'âme qui y est parvenue ! Elle goûtera la paix en cette vie et en l'autre ! Car à moins qu'elle se trouve en quelque danger de perdre Dieu, ou qu'elle ne voie qu'il est offensé, aucun des événements de ce monde ne saurait la troubler, ni la maladie, ni la pauvreté, ni la mort même, excepté celle des personnes qui sont nécessaires à la défense de l'Église. Cette âme, en effet, comprend clairement que Dieu sait mieux ce qu'il fait, qu'elle-même ne sait ce qu'elle désire.

Remarquez-le bien, il faut distinguer entre peines et peines. Il y en a qui, comme les joies, proviennent immédiatement de la nature; il y en a d'autres qui proviennent d'une charité pleine de compassion pour le prochain, comme celle qu'éprouva Notre-Seigneur, quand il ressuscita Lazare. Les peines de cette sorte n'empêchent pas l'âme d'être unie à la volonté de Dieu; elles ne lui causent ni trouble, ni agitation de longue durée. Elles passent vite. Comme je l'ai dit des goûts que l'on éprouve dans l'oraison, elles n'arrivent pas, ce semble. jusqu'au fond de l'âme; elles n'affectent que les sens et les puissances. Elles se manifestent dans les demeures précédentes, mais elles n'entrent pas dans la dernière dont nous nous occuperons ; mais pour cela faut-il qu'il y ait ce que nous avons dit de la suspension des puissances ? — Non. — Dieu, qui est tout-puissant, a beaucoup de moyens pour enrichir les âmes et les introduire dans ces demeures, sans les faire passer par le chemin raccourci dont il a été question. Toutefois, mes filles, sachez bien que ce ver mystique doit mourir et qu'il nous en coûtera beaucoup alors, beaucoup plus. Dans l'autre union, l'âme éprouve tant de joie de la vie nouvelle à laquelle elle est passée, qu'elle se trouve puissamment aidée pour faire mourir ce ver. Mais dans celle-ci, il faut que l'âme, tout en vivant sa vie ordinaire, lui donne elle-même la mort. Je vous l'avoue, le travail sera beaucoup plus pénible, mais par ailleurs le prix en sera plus élevé et la récompense plus haute, si nous triomphons. Il est impossible pour nous de douter de la victoire, si notre volonté est véritablement unie à celle de Dieu.

Telle est l'union que j'ai désirée toute ma vie et que je ne cesse de demander à Notre-Seigneur; c'est en outre celle qui est la plus facile à reconnaître et la plus sûre. Mes filles, quelle est, d'après vous, la volonté de Dieu ? C'est que nous

soyons absolument parfaites, pour n'être plus qu'une même chose avec Lui (Jésus) et avec son Père, comme il l'en a prié. Considérez donc tout ce qui vous manque pour en arriver là. Je vous l'assure, je suis profondément affligée, en traçant ces lignes, de m'en savoir si éloignée, et cela absolument par ma faute. Il n'est pas nécessaire que Dieu nous accorde de grandes délices pour nous élever à cet état; il suffit qu'il nous ait montré le chemin (1).

De ce chapitre, il y a deux interprétations. Les uns nous disent, avec la note ajoutée à cette page dans la traduction des œuvres de sainte Thérèse par les Carmélites de Paris :

Tout ce chapitre et ce passage sont de la plus haute importance et ont été controversés. Sainte Thérèse y montre qu'on a entrée par deux voies à l'état d'union, qui est propre à la V^e^ Demeure. L'une de ces voies est mystique et n'appartient qu'à un petit nombre d'âmes appelées de Dieu à faire l'expérience des états surnaturels élevés. L'autre n'est pas mystique et se trouve par là même accessible à toutes les âmes de bonne volonté. (Note de la page 151 du *Château de l'âme.*)

Il y aurait donc deux voies pour arriver à la perfection : la voie ascétique, plus humble, mais accessible à tous, et la voie mystique, plus élevée, plus rapide, mais réservée à un petit nombre d'âmes privilégiées.

Contre cette interprétation protestent Mgr Saudreau, le P. Garrigou-Lagrange et tous ceux qui enseignent que la voie mystique est le chemin normal de la perfection chrétienne, dans lequel doivent s'engager toutes les âmes soucieuses de réaliser la perfection à laquelle tous les chrétiens sont appelés : « Soyez parfaits, comme votre Père du ciel est parfait » (Matth., v, 48), appel que Sa Sainteté Pie XI redisait à tous les fidèles, tant laïcs que religieux, dans son Encyclique pour le 3^e^ centenaire de saint François de Sales, 26 janvier 1923. Voici ce qu'é-

(1) *Le Château de l'âme* (Éditions de la Vie Spirituelle), Cinquièmes Demeures, c. 3, pp. 161-164 et 165.

crit Mgr Saudreau au sujet de la page de sainte Thérèse que nous avons citée :

A l'occasion de ce passage, les nouvelles traductrices de sainte Thérèse disent que, d'après elle, il y a deux voies pour conduire à l'état d'union : la voie mystique et la voie non mystique. Sainte Thérèse ne dit rien de semblable; si elle le disait, elle contredirait sa doctrine constante. Elle dit seulement, et la nouvelle traduction en témoigne comme le texte original, que l'on entre dans cette cinquième Demeure ou par l'union qui est un commencement d'extase ou sans elle; or on peut ne pas avoir éprouvé cette union extatique et avoir reçu des grâces mystiques fort précieuses (1).

Retenons d'abord le point commun des deux doctrines : il y a deux voies pour arriver à la perfection, une voie abrégée : « le chemin de traverse » réservé à un petit nombre d'âmes privilégiées, et une voie commune et plus longue. Ce point est incontesté et incontestable. Mais voici ce qui est en discussion. La première opinion refuse à la seconde voie le nom de voie mystique; Mgr Saudreau prétend, au contraire, que cette seconde voie ne peut pas aboutir à la perfection, à moins qu'elle ne soit mystique de nom et de fait. S'il ne s'agissait que d'une discussion sur le nom de la seconde voie, cette discussion ne nous intéresserait pas, mais la différence de dénomination entraîne des différences dans la manière de pratiquer l'oraison, et dès lors il importe de savoir s'il y a vraiment, parallèlement à la vie mystique à l'état fort, reconnue de tous, une oraison mystique, une contemplation surnaturelle infuse et aussi une vie mystique à l'état faible.

Étant donné ce que nous avons dit de l'état mystique caractérisé par une intervention fréquente et manifeste des dons du Saint-Esprit, peut-on reconnaître l'action des dons du Saint-Esprit dans cette oraison de la seconde voie qui ferait suite à l'oraison de contemplation acquise

(1) *Les degrés de la vie spirituelle,* II[e] vol., p. 195, note.

et s'en distinguerait si peu, que l'âme ferait de la contemplation sans le savoir ? Nous n'hésitons pas à répondre oui, non seulement avec Mgr Saudreau et le P. Garrigou-Lagrange, mais avec saint François de Sales. « L'oraison s'appelle méditation jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la dévotion ; après cela, elle se convertit en contemplation » (*Amour de Dieu*, l. VI, c. 3). Cette contemplation « n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » (*loc. cit.*). Cette attention permanente à Dieu et aux choses divines est quelquefois accompagnée de douceurs d'amour conscient, mais pas toujours, car il y a des oraisons de quiétude aride et ce ne sont pas les moins fécondes :

La sainte quiétude a donc divers degrés : car quelquefois elle est en toutes les puissances de l'âme, jointes et unies à la volonté, quelquefois elle est seulement en la volonté en laquelle elle est aucunes fois sensiblement et d'autres fois imperceptiblement... l'âme a une certaine ardente suavité d'être en la présence de Dieu, laquelle pour lors lui est imperceptible; comme il advint aux disciples pèlerins qui ne s'aperçurent bonnement de l'agréable plaisir dont ils étaient touchés, marchant avec Notre-Seigneur, sinon quand ils furent arrivés et l'eurent reconnu en la divine fraction du pain... Quelquefois ni elle n'ouït son bien-aimé, ni elle ne lui parle, ni elle ne sent aucun signe de sa présence, mais simplement elle sait qu'elle est en la présence de son Dieu auquel il plaît qu'elle soit là... Or cette quiétude en laquelle la volonté n'agit que par un très simple acquiescement au bon plaisir divin, voulant être en l'oraison sans aucune prétention que d'être à la vue de Dieu selon qu'il lui plaira, c'est une quiétude souverainement excellente, d'autant qu'elle est pure de toute sorte d'intérêt, les facultés de l'âme n'y prenant aucun contentement, sinon celui d'être sans contentement, pour l'amour du contentement et bon plaisir de son Dieu, dans lequel elle se repose ; car en somme c'est le comble de l'amoureuse extase de n'avoir pas sa volonté en son contentement, mais en celui de Dieu, ou de n'avoir pas son contentement en sa volonté, mais en celle de Dieu. (*loc. cit.*, c. 11.)

Retenons cette dernière phrase : « avoir son contentement, non dans sa volonté, mais dans celle de Dieu », soit dans l'oraison, soit dans la pratique habituelle de la vie et de son activité; voilà le signe manifeste de l'activité prédominante des dons du Saint-Esprit. Sans plus de citations (nous pourrions les multiplier à l'infini), nous allons essayer de montrer où s'arrête la puissance de l'usage humain de nos vertus surnaturelles, la puissance de développement que l'ascèse proprement dite peut donner à notre vie de contemplation ou d'action, et qu'elle ne saurait dépasser sans la prédominance de l'intervention des dons du Saint-Esprit.

III. — *Les limites de l'ascèse*

Non seulement nous ne pouvons pas grandir en charité sans l'intervention de la grâce opérante, mais arrivés au degré du commun des fidèles, nous ne le dépasserons pas sans un usage fréquent et prédominant des dons du Saint-Esprit, soit dans la prière, soit dans l'action.

Nos vertus théologales sont reçues dans une âme qui, bien que purifiée de la souillure du péché originel, souffre encore de ses quatre blessures d'ignorance, de malice, de concupiscence et d'infirmité. Qu'on nous permette d'insister sur les blessures d'ignorance et de malice auxquelles beaucoup ne pensent pas assez et dont nous avons déjà parlé à propos du premier épanouissement de notre vouloir foncier (1).

Même avec la foi, en conséquence de la blessure d'ignorance, nous avons une très grande difficulté à prendre conscience un peu vive de la présence de Dieu vivant en nous, principe de toute notre activité vitale et spécialement de toute notre activité surnaturelle. De cette bles-

(1) Cf. l'article « Le vouloir foncier » dans *La Vie Spirituelle* de mars 1932, Supplément, p. [129].

sure d'ignorance dérive la blessure de malice, l'impossibilité, pour notre volonté, de se livrer d'elle-même tout entière à la poursuite du bien commun du monde, selon le bon plaisir de Dieu, sans recherche de petite satisfaction personnelle de joie immédiate proportionnée à l'effort qui lui est demandé. *Quid ergo erit nobis?* que nous reviendra-t-il de l'acte posé, non seulement dans l'autre monde, ce qui relève de la vertu d'espérance, mais tout de suite, ou du moins en ce monde et bientôt, ce qui est préoccupation égoïste consécutive à la blessure de malice? Voilà les deux poids lourds qui appesantissent notre vol vers la perfection, même quand nous nous sommes déjà grandement dégagés des entraves mises à notre progrès de vie, par les blessures de concupiscence et d'infirmité.

L'usage prédominant des dons du Saint-Esprit, cause et effet de la prière de contemplation infuse, peut seul nous délivrer de toutes ces entraves.

Par la méditation et l'ascèse, par l'exercice des vertus, avec la seule grâce coopérante, nous pouvons bien arriver à la contemplation acquise, c'est-à-dire à un repos de complaisance dans un sentiment de Dieu et des choses divines proportionné à la vive impression qu'ont faite sur nous les images et les idées considérées pendant notre méditation, impression fortifiée par le réveil des impressions déjà reçues dans le passé. Mais si la vivacité de ces impressions s'atténue avec l'usage et l'habitude, il arrivera qu'après avoir fait d'abord des progrès dans la pratique de l'oraison mentale, il nous semblera que les progrès s'arrêtent, puis que la méditation aboutit de plus en plus difficilement à la contemplation. C'est ce qui arrive en effet pour toutes les âmes sans exception. C'est pourquoi tous les auteurs de spiritualité nous parlent de période d'aridité succédant à la période de ferveur première et d'oraison de jouissances sensibles. C'est une loi de nature. Inévitablement, l'usage constant des mêmes idées et des mêmes images en diminue l'intérêt et la

puissance émotive, à moins qu'il s'agisse d'images éveillant immédiatement un appel de satisfaction instinctive. L'enfant qui a pleuré au premier récit de la Passion fait, à soixante ans, son chemin de croix avec une certaine indifférence et même ne le fait plus, si le Saint-Esprit ne lui en a pas gardé le goût.

Tous ceux qui entrent dans les voies de la piété et la pratique de l'oraison mentale, séminaristes, novices de congrégations religieuses de toutes sortes, gens du monde désireux de mener intégralement leur vie chrétienne, tous commencent par s'intéresser aux livres d'oraison qu'on leur conseille. Ils parcourent avec intérêt et profit le cycle des méditations qui doit leur présenter, comme il convient, toute la série de réflexions et d'affections que comporte la considération des perfections divines, des principaux faits de la vie de Notre-Seigneur, des devoirs de leur état, des symboles de la vie liturgique. Mais, quand ils ont parcouru deux fois ce cycle, et quelquefois même auparavant, leurs livres ne leur présentant plus rien de bien nouveau, ils se partagent alors inévitablement en deux groupes : ceux qui ne reçoivent pas la grâce de l'oraison mystique, et ceux qui la demandent et la reçoivent.

Les premiers, trompés par cette illusion que la valeur de l'oraison se mesure à l'enrichissement qu'elle apporte à leur connaissance analytique et à la joie de vie intellectuelle et volontaire humainement consciente que cet enrichissement apporte, sont déconcertés par le ralentissement et parfois l'anéantissement de cette activité psychologique. Ils n'ont pas profité de leur première période de vie spirituelle et des grâces de contemplation acquise qu'elle leur a values, pour se prêter docilement à la purification, non seulement de leur sensibilité, mais aussi de leur égoïsme volontaire. Ils n'ont pas préparé leur âme aux grâces meilleures et opérantes de l'oraison infuse à l'état faible; découragés, ils abandonnent l'oraison, soit totalement quand ils en ont la liberté, soit en réalité,

n'en gardant que les apparences, quand ils y sont tenus par une règle commune. Ce n'est plus en effet faire oraison, que d'y étudier un article de saint Thomas, y parcourir les pages les plus intéressantes du dernier livre de piété paru, y faire le schéma d'un sermon ou enfin y rêver à ses affaires, à ses ambitions ou, ce qui est pire, à ses rancunes. Parallèlement à l'abandon de la prière, grandit la négligence dans la lutte contre les instincts naturels qui s'opposent à la pratique du bien, telle que nous le demandent les inspirations du Saint-Esprit. Les désertions de détail devant les appels de la grâce se multiplient; la voix de l'Esprit se tait. Les intentions se chargent de plus en plus de vues égoïstes dont la satisfaction obtenue ou espérée mesure le souci que nous avons pour telle ou telle bonne œuvre. Ces serviteurs attiédis du Seigneur peuvent encore faire de grandes œuvres extérieures, dont le souci et les succès achèveront d'ailleurs de réduire au minimum de souffle leur vie intérieure. Un certain nombre en mourront et tomberont dans un état de tiédeur qui les mènera à bref délai au péché mortel, peut-être à l'apostasie. Les autres vivront dans la médiocrité jusqu'à la fin de leur vie, à moins qu'ils n'aient, au cours de cette vie, l'occasion et la grâce de faire cette seconde conversion qui les mettra enfin dans la vie illuminative, dans l'état mystique dont ils ont manqué l'entrée au sortir de la vie purgative (1).

C'est, en effet, dès la fin de l'enfance de la vie spirituelle, quand disparaissent les joies de la dévotion sensible et les satisfactions de la méditation discursive, qu'il importe, par un redoublement de docilité aux inspirations du Saint-Esprit, de se faire un cœur pur, tout disposé à recevoir les grâces de contemplation infuse, d'oraison mystique à l'état faible, sinon à l'état fort. Sans ces grâces, nous ne saurions continuer notre vie d'orai-

(1) Cf. P. Garrigou-Lagrange, « La seconde conversion. Entrée dans la vie illuminative », dans *La Vie Spirituelle*, février 1933.

son, une vie intérieure fervente capable de donner à notre vie extérieure, quelle qu'elle soit, sa valeur divine, sa fécondité et sa sécurité.

IV. — *L'influence des Dons*

Aux âmes fidèles, le Saint-Esprit ne manque pas. Il prévient tout découragement et, alors que décline la dévotion sensible, il fait grandir, par l'exercice du don d'intelligence, dans le centre de l'âme, indépendamment des facultés sensibles et des fonctions inférieures de l'intelligence et de la volonté, cette conviction foncière d'intuition affective toute surnaturelle, que Dieu est tout, que sans lui rien ne vaut et que notre vie se mesure à notre degré d'union avec le Dieu vivant, par la grâce de notre Jésus Sauveur. Ce désir toujours grandissant sera successivement la source de nos meilleures joies, quand il plaira au Seigneur de nous faire sentir sa présence par ces douceurs d'amour divin qui dégoûtent de toute autre joie. Il sera aussi la source et la mesure de nos douleurs et de nos angoisses surnaturelles, quand nous penserons à tant d'âmes qui vivent sans Dieu ou quand il nous semblera que Dieu nous manque.

C'est alors que des oraisons plus spirituellement affectives, de courtes contemplations acquises plus fréquentes préparent peu à peu l'âme à des grâces de contemplation infuse, d'abord rares, puis plus répétées, tandis que, parallèlement à ce progrès de vie contemplative, s'affirme, dans la pratique, une docilité plus grande à des inspirations du Saint-Esprit plus fréquentes et plus exigeantes.

Ainsi que le note Mgr Saudreau, c'est à tort qu'on

s'imagine qu'entre l'oraison commune et la contemplation il y a une différence si considérable, un fossé tellement profond que, pour le franchir, pour passer de l'état méditatif à l'état contemplatif, il faut une envolée soudaine de l'âme, un souffle impétueux de la grâce, une opération quasi miraculeuse de l'Esprit de Dieu.

Le sentier qui mène à la contemplation ne franchit pas de précipice, mais s'élève, par une pente continue, jusqu'à ce haut degré de la vie spirituelle (1).

C'est aussi l'avis de nombreux théologiens carmes dont le P. Thomas de Jésus traduit ainsi la pensée :

De même que la méditation se mue en contemplation, cette contemplation plus fréquemment pratiquée devient regard habituel et facile des choses divines. C'est ainsi qu'il n'est pas rare que l'esprit habitué à la contemplation soit illuminé de divines inspirations qui rendent sa contemplation infuse et surnaturelle... Voilà comment ordinairement on passe de la contemplation actuelle à l'habituelle, de l'habituelle à l'infuse (au degré faible) pour aboutir, de cette contemplation infuse (élémentaire) à la contemplation divine suréminente (2).

Cette doctrine peut se recommander de saint Jean de la Croix, qui écrit :

Cette connaissance intime (attentive et amoureuse de Dieu) reste presque inaperçue dans le principe, et cela pour une double raison. D'abord à cause de sa subtilité et de son extrême délicatesse. Ensuite parce que l'âme, ayant été habituée à la méditation dont l'exercice est plus sensible, perçoit à peine cette nouvelle notion insensible et déjà purement spirituelle. Cela arrive spécialement lorsque, faute de comprendre son état, l'âme s'agite et s'efforce de revenir à sa première méthode. Tout en jouissant d'une paix intérieure et savoureuse, plus abondante qu'autrefois, son trouble l'empêche de la sentir et de l'apprécier... Au commencement,

(1) *Les degrés de la Vie spirituelle*, t. II, p. 9.

(2) « Quemadmodum meditatio transit in contemplationem, ita cum contemplatione frequentius exercetur, transit in habitualem et promptam divinorum inspectionem, soletque non raro mens contemplationi assuefacta, divinis inspirationibus illustrari, ac in infusam et supernaturalem converti... qua ratione ab actuali in habitualem, ab habituali in infusam, ab infusa in divinam et supereminentem terminari sive transire solet. » (*De contemplatione acquisita*, p. 83 et 95.) Citation empruntée à l'article : « La contemplation acquise chez les Carmes déchaussés, du Fr. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine », dans *Perfection chrétienne et Contemplation*, du P. Garrigou-Lagrange, vol. II, p. 763.

l'habitude de cette connaissance simple et pleine d'amour n'est pas assez parfaite pour permettre aux âmes de s'établir à leur gré dans l'acte de contemplation; et leur impuissance à faire usage de la méditation n'est pas non plus si absolue, que leur esprit ne puisse parfois y découvrir un aliment nouveau. En outre si, pendant la période du progrès, on s'aperçoit, aux signes que nous avons déjà énumérés, que les âmes ne sont pas absorbées dans le recueillement, il sera nécessaire de revenir à l'oraison de discours, jusqu'au moment où elles auront acquis l'habitude en quelque sorte parfaite de la contemplation. Or il en sera ainsi lorsque, dans la méditation, elles se sentiront aussitôt captivées par cette attention douce et paisible, sans pouvoir raisonner, ni même en éprouver le désir. Mais avant d'en être arrivées au degré des parfaits, elles devront, tantôt s'aider du raisonnement, sans effort et avec modération, tantôt se livrer au repos de la contemplation, en dehors de la coopération des puissances (de la sensibilité et des fonctions inférieures de l'intelligence et de la volonté) (1).

Impossible de décrire plus en détail la manière de ce progrès qui, dans le concret, varie avec l'individualité de chaque âme. Mais ce qui nous paraît absolument sûr, c'est qu'aucune âme ne peut se maintenir, pendant de longues années, dans une vie religieuse vraiment sérieuse, sans cette intervention prédominante de l'action des dons de l'Esprit-Saint, intervention manifeste pour quiconque a compris que, sans cette intervention, la faiblesse humaine ne peut pas, avec l'usage humain des vertus infuses, suffire aux exigences de cette vie supérieure. Mgr Farges et le P. de Maumigny, S.J., qui ont tant protesté contre la doctrine de la voie mystique ouverte à toutes les âmes de bonne volonté, ont été des mystiques, sans le savoir. Mais ne serait-ce pas la meilleure condition du progrès spirituel? — Non. Mieux vaut savoir qu'on est mystique. Nous espérons le montrer en parlant du chemin de la contemplation.

Facultés catholiques de Lyon.

Ét. Hugueny, O. P.

(1) *Montée du Carmel*, l. II, c. 13 et 15.

Scrupule et psychasthénie

I. — ANALYSE

Nécessité d'un examen rationnel

L'attention des médecins, psychologues, directeurs de conscience, est de plus en plus attirée sur les cas d'affaiblissement nerveux et les phénomènes qui en sont la conséquence. Les conditions actuelles de la vie, qui amènent naturellement trépidation et surmenage, la guerre avec ses suites, ont rendu de plus en plus fréquents des états qui étaient autrefois assez rares. De tout temps le scrupule était, toutefois, connu et repéré par l'ascèse chrétienne. Tout naturellement c'était la forme que revêtait la psychasthénie dans des sujets qu'une vie intérieure intense exposait à une introspection excessive et à une dépense exagérée des forces nerveuses. Le scrupule demeure aujourd'hui comme autrefois — aussi répandu sans doute. Mais il se trouve actuellement constituer, parmi d'autres espèces voisines, une espèce de caractère plus immédiatement religieux.

Il y a intérêt et même nécessité à rapprocher des autres formes de psychasthénie le scrupule lui-même : en dehors de cette perspective, en effet, il est difficile de le bien comprendre, de le bien juger, de le bien traiter. Si l'on voulait comparer sommairement les marques qui caractérisent psychasthénie et scrupule, on serait aussitôt frappé de la ressemblance psychologique qu'elles présentent. C'est de part et d'autre l'indécision et l'inadaptation au réel, l'idée fixe et la hantise du passé, l'introspection douloureuse et la paralysie de l'activité. Il se peut que la

santé soit moins apparemment atteinte dans le scrupule : à un certain degré cependant, elle se trouve compromise, ne serait-ce que par voie de conséquence. Il est important de se préoccuper, au point de vue moral et religieux, des effets de la psychasthénie, tels qu'ils s'exercent par exemple en matière sexuelle. Il n'est pas moins important d'étudier le scrupule, phénomène moral et religieux, dans le cadre de la psychasthénie.

Cette considération naturaliste d'un état qui directement relève de l'ascétique apparaît nécessaire. Trop souvent, on oublie que l'on a affaire à une matière qui intéresse la santé physiologique et psychologique, qui est conditionnée par des éléments naturels, d'ordre corporel imaginatif, sensible. Il serait tout aussi vain et aussi peu raisonnable de traiter un scrupuleux bien caractérisé sans faire appel à la psycho-physiologie que de prétendre guérir une lésion organique sans remèdes empruntés à la médecine.

Faire appel à des règles religieuses et morales, à des forces surnaturelles : la chose est indispensable. Négliger le déterminisme naturel suivant lequel ce phénomène se produit, évolue, se supprime : ce serait simplement tenter Dieu. Une telle manière de faire ne serait pas marque d'esprit surnaturel : s'il est bien vrai que naturel et surnaturel ne s'opposent pas. Ce serait une façon d'agir irrationnelle, ce qui n'est pas la même chose.

Il n'est pas nécessaire, comme certains le disent, d'avoir éprouvé ces états crucifiants pour les comprendre et les traiter. Mais il faut au moins savoir qu'ils existent, avoir eu la curiosité de les observer quand ils se rencontrent — ce qui n'est pas rare. Il faut avoir eu surtout le sentiment de la complexité que présentent ces anomalies psychologiques; il faut avoir eu le désir charitable d'y apporter un soulagement par sa compréhension et par sa sympathie. Le plus grand nombre, en présence d'un état morbide de ce genre, hausse les épaules, parle de bizarrerie, invoque la nécessité de se secouer; et se croit, pour

son compte, bien raisonnable. C'est rester au dehors, de façon assez inintelligente, alors qu'il faudrait pénétrer au dedans. Cette façon de faire d'un simplisme rapide empêche qu'on soit jamais de quelque utilité aux sujets malheureux qu'on pourra rencontrer.

Il y a plus grave : faute d'avoir su repérer une psychasthénie, il arrivera qu'on traitera les cas les plus douloureux avec une brutalité inconsciente, qui pourra provoquer des désastres. Ce ne sont pas seulement des souffrances inutiles qu'on risque de causer. Ce sont des intérêts temporels, et éternels parfois, qu'on s'expose à compromettre, chez des sujets qui la plupart du temps présentent à l'observateur charitable une occasion de travail fructueux. Ce ne sont pas les moins bien doués, intellectuellement et moralement, qui sont ainsi atteints par l'affaiblissement nerveux : c'est très souvent tout le contraire. On a affaire à des gens qu'une vie trop intellectuelle ou trop intérieure a surmenés, et qui par ailleurs sont en général bien outillés pour beaucoup souffrir.

Inadaptation au réel

On a signalé comme caractéristique principale de la psychasthénie le sentiment d'inadaptation au réel : et c'est là une constatation qu'on peut souvent refaire pour son compte. Si les psychasthéniques ont une sensibilité bien préparée à exagérer intensément la souffrance, ils sont au point de vue pratique et social voués à l'incompréhension, à l'hostilité, à l'insuccès. Ce n'est pas qu'ils y succombent nécessairement : quelques-uns, à force de connaissance d'eux-mêmes et d'effort énergique, triompheront. Parfois une aide intelligente et sympathique les appuiera dans les moments difficiles et leur permettra un rendement proportionné à leurs ressources : trop rarement. En raison de sa concentration en soi-même, de ses originalités, de ses idées personnelles, parfois tyranniques pour lui-même d'abord, le psychasthénique se trouve en marge de la vie collective. C'est dire qu'il est exposé aux

railleries, aux jugements sommaires, aux condamnations sans réserve. On lui reproche de ne pas faire comme tout le monde : on ne s'inquiète pas de savoir s'il peut, en réalité, faire comme tout le monde.

L'homme sain n'éprouve aucune difficulté à se plier aux habitudes sociales : tout au plus a-t-il à sacrifier quelque chose de son indépendance. Mais il se sent adapté au rythme de la vie collective, dont les exigences ne l'effraient pas. Il n'est pas à l'avance surmené et défiant : conditions détestables pour réussir. Son tonus nerveux est accordé avec la tension normale de l'activité ambiante : il n'a pas l'impression d'être inférieur à l'effort et à la tâche. Il n'est pas affaibli à l'avance par un sentiment pessimiste, et n'a pas de raison de l'être : il a confiance en ses propres forces. Il ne pense ni à la maladie possible, ni à l'accident qui peut survenir; rarement l'idée de la mort se présente à lui et traverse ses projets. Il vit, il a foi en la vie. L'action lui paraît toute naturelle et toute simple : il agit et se meut avec aisance dans le réel, si l'on entend par là la réalité courante et pratique.

Tout autre est le cas du psychasthénique. Il a d'abord le sentiment, exagéré, des difficultés pratiques. Le scrupuleux, à un degré morbide, a la vision aiguë de ce qu'il y a d'infiniment complexe dans l'action. Il n'est pas moins intelligent que les autres : bien au contraire, le plus souvent. Seulement, il a, en matière de jugement moral, des exigences excessives : il voudrait aboutir, sur ce terrain pratique, à une impossible certitude mathématique. Il souhaiterait pouvoir résoudre en éléments intelligibles cet « ineffable » que représente une action concrète : il vise, en ce domaine, à une « science » inaccessible. C'est la cause première de ses doutes, de ses hésitations, de ses cruelles anxiétés.

S'il s'agit de psychasthénie ordinaire, le sujet se crée imaginairement des impossibilités de toute sorte, et à tout propos. La moindre nouveauté l'épouvante : tout changement de besogne, toute tâche un peu compliquée,

lui paraît au-dessus de ses forces. S'agit-il d'un simple voyage à entreprendre, parfois d'une lettre à écrire, d'une démarche quelconque : il reste en arrêt, comme devant une montagne à soulever. Tout le monde connaît, ou devrait connaître des exemples de phobies et idées fixes habituelles aux psychasthéniques : non pour en sourire et les problamer absurdes, mais pour en comprendre l'origine et le mécanisme, et essayer d'y remédier. Le psychasthénique manque absolument de netteté dans la décision : c'est que la réalité pratique lui semble trop difficile à manier et à vaincre.

Le psychasthénique a le sentiment douloureux de sa propre faiblesse. Certains sont fatigués d'une façon habituelle; pendant des années, pendant toute une vie; chaque journée, dès le matin même, dès le réveil. Aussi est-ce chez eux une perpétuelle et douloureuse question de savoir s'ils viendront à bout de la tâche entreprise. On les juge du dehors mobiles et capricieux, pusillanimes. Il faudrait savoir quel effort héroïque il leur faudrait pour ne pas abdiquer en face des difficultés quotidiennes. Si on les juge (et s'ils sont en effet) inadaptés au réel, c'est par manque de proportion entre leurs forces qu'ils sentent déficientes, et des obstacles que leur imagination exagère à plaisir.

Le scrupuleux, par exemple, ne peut venir à bout de ses conclusions morales : ce peut être par une fausse conception de la justice divine, de l'obligation. Mais, originairement, c'est d'insuffisance nerveuse qu'il s'agit. Il a le sentiment de son incapacité à voir clair. Le devoir lui semble irrémédiablement obscur, et, en conséquence, impossible. En matière d'action à faire, à juger, l'enquête peut indéfiniment se poursuivre en raison de la complexité infinie du réel.

Le scrupuleux ne sait pas s'arrêter et se fixer : non par une science insuffisante, mais, si l'on ose dire, par excès de science, et en raison des exigences exagérées d'un esprit trop rigide. Ce qui manque en un tel état, c'est la

force mentale requise pour clore pratiquement le débat en se contentant des probabilités accessibles : il faudrait pouvoir inhiber le mouvement désordonné d'une imagination que la sensibilité affole.

S'il s'agit, par exemple, des conséquences fâcheuses d'une action en elle-même bonne et permise, au lieu de s'en tenir à des prévisions raisonnables et à des calculs réels, le scrupuleux, faute de contrôle volontaire suffisant, et en raison de son excitation imaginative, se représente à l'infini tous les effets mauvais qui peuvent résulter de ce qu'il fera. Il est donc inévitablement porté à ne jamais se permettre cette action, peut-être nécessaire par ailleurs. Et son jugement va demeurer sans cesse flottant. S'il se résout à agir finalement, ce sera dans le doute, et pour aboutir à une nouvelle inquiétude. Le scrupuleux est dominé par la crainte de mal faire : par là se trouvent viciés tous ses raisonnements pratiques.

Idée fixe — Impulsion

Le psychasthénique, en général, se trouve sous l'empire d'une crainte générale ou localisée, sous l'emprise d'une idée fixe ou d'une impulsion qui fait son tourment et le tyrannise. Il a le sentiment d'être impuissant à en triompher; et cette impression paralysante fait que finalement il cède. Il est bien inutile de revenir sur des précisions maintes fois données dans les ouvrages qui traitent de ces matières. Sur ce point surtout pourrait se vérifier l'identité partielle entre scrupule et psychasthénie; sur ce point surtout apparaîtrait le caractère moral de certains problèmes qui se posent à des consciences bonnes avec une acuité tragique, semblant les acculer à l'impossible. S'il s'agit d'agoraphobie ou de quelque autre innocent malaise, peut-être est-il permis de sourire avec charité et bonté. Mais quand il s'agit de questions qui paralysent toute une activité professionnelle, qui provoquent de vrais drames de conscience, ce qu'il faut surtout, c'est

comprendre et porter remède. Combien de gens même instruits sont cependant aptes à une telle tâche ?

Ceux qui ont approché de ces âmes en détresse savent quelle souffrance représente cette tyrannie de l'image à laquelle le sujet se sent incapable de résister. Il y a là une sorte de vertige mental, qui provient de la faiblesse nerveuse. Le vide se fait dans l'esprit, l'image tyrannique s'accroît démesurément au détriment des autres : finalement le déséquilibre est trop grand, et le sujet capitule.

Que représente au juste cette capitulation ? C'est, pour un scrupuleux, par exemple, la cessation de telle activité bonne qu'il juge faussement mauvaise ; ou au contraire l'accomplissement d'une démarche onéreuse qui lui répugne. Pour un simple psychasthénique, c'est le fait de céder à un tic ou à une manie, innocente, encore qu'un peu ridicule. Parfois c'est d'acte mauvais qu'il s'agit, dans une conscience restée droite et bonne, éprise de vertu. Ou encore, il s'agit d'un acte innocent, qui se trouve en relation subjective et occasionnelle avec une conséquence mauvaise, que le sujet sait devoir résulter de sa façon de faire; et on se trouve souvent en présence de cas très complexes, incompréhensibles pour celui qui n'a pas la clé de l'énigme.

Sentiment d'impuissance — Découragement — Désespoir

Ce qui résulte de la capitulation dans la psychologie du sujet, il est facile de se le représenter : c'est un sentiment douloureux d'impuissance constatée, accru par cette nouvelle défaite ajoutée à toutes les autres. Quand l'acte posé, en lui-même ou dans ses conséquences, intéresse, ou semble intéresser la morale, à la fatigue d'une lutte vaine contre l'impulsion, au déchirement pénible d'une âme qui se sent tirée en un sens qui lui répugne, s'ajoute encore l'angoisse de la conscience. Dans quelle mesure celle-ci est-elle justifiée ? Pour une part souvent faible,

toujours notablement diminuée quand il s'agit de psychasthénie caractérisée. Mais qui se trouvera là pour aider à l'heure critique la pauvre conscience en détresse, pour la défendre contre elle-même, pour la préserver des condamnations simplistes et injustes? Il faudrait pour cela que le sujet ait rencontré le directeur capable de comprendre son cas complexe; et qu'il ait eu le désir de s'ouvrir à une sympathie éprouvée. L'effet de ces crises est précisément de rendre défiant et parfois antisocial : l'âme se ferme farouchement et savoure l'amertume de son mal. Elle a le sentiment très net, et en grande partie justifié, qu'elle ne sera pas comprise. A un certain degré de souffrance, l'homme est inévitablement, inexorablement seul : il sera seul pour agoniser et mourir ; et c'est bien d'agonie morale qu'il s'agit ici. Le malade se résigne donc à la solitude et souffre en silence.

Heureux si une direction maladroite et incompréhensive ne vient pas accroître la détresse et mener au désespoir ! Le sujet ne serait préservé, en un pareil état, du découragement et de la paralysie morale, que s'il rencontrait, au moment voulu, l'aide intelligente et sympathique, qui ferait traverser la crise intérieure, redonnerait confiance en une activité saine, goût de vivre. Qu'arrivera-t-il si un confesseur, ignorant de ces sortes de malaises, veut traiter la conscience par les règles ordinaires, en ce qui concerne notamment la pratique sacramentaire pour une âme pieuse? Du découragement de certaines de ces heures, à un désespoir caractérisé, aux conséquences les plus dangereuses, il n'y a souvent qu'un faible intervalle.

A quoi bon continuer de lutter, puisque la lutte apparaît vaine? A qui recourir, puisque personne ne comprend? Dieu lui-même n'exige-t-il pas l'impossible, puisqu'il commande le devoir, et que par ailleurs, malgré une volonté loyale, on n'est pas en mesure d'éviter tels inconvénients qui semblent défendus gravement par la loi? Quel beau thème janséniste ! et qu'on voit bien les

conclusions à tirer d'un tel état d'âme, en un sens rigoriste, par une fausse interprétation de certains textes scripturaires ! — La réalité est autre : ou en certains cas il n'y a nulle faute, pas même matérielle (s'il s'agit de simple conséquence d'un acte en lui-même bon) ; ou il y a faute matériellement grave, mais formellement légère par défaut des conditions subjectives nécessaires (*in materia castitatis*, par exemple).

On sait trop à quoi peut mener le désespoir quand le sujet qui souffre se trouve dans une complète solitude morale. Il est difficile de se représenter l'impression d'abandon qu'éprouve à certains moments le psychasthénique, et en même temps l'acuité de sa souffrance intime. Sensation de cercle infernal où il se trouve inclus par une nécessité fatale ; sensation d'impuissance personnelle et perception du plus douloureux conflit moral, en certains cas; sensation de séparation d'avec les autres, d'inadaptation à la vie sociale, d'impossibilité d'entrer en sympathie compréhensive avec qui que ce soit : il n'est pas étonnant que dans ces conditions le goût de vivre finisse par disparaître. Le fardeau apparaît trop lourd à porter, et la mort semble souhaitable. Pour cet homme à bout de forces physiques et morales, incapable, par son état physiologique et psychologique, d'une réaction optimiste, la vie peut finalement, par une erreur de perspective, apparaître comme un mal. La tentation de suicide dans certains états psychasthéniques est courante et presque inévitable. Ne la dominera que celui qui garde un sentiment très net et très présent des vérités religieuses. Encore, en certains cas extrêmes, la responsabilité serait notablement atténuée pour celui qui capitulerait devant la difficulté, sentie, à tort, insurmontable. Le préservatif naturel le plus sûr est ici une confidence sympathique, faite à l'heure où tout apparaît perdu. Entre solitude morale et suicide existe une connexion réelle, maintes fois signalée.

Sentiment de dualité

Ce qui est le plus douloureux et le plus dangereux à la fois, en pareil état, c'est la sensation d'un hiatus qui se creuse entre le sujet et le milieu social ; et dans le sujet lui-même, entre ses aspirations normales et saines, qui souvent demeurent intactes, et les phénomènes morbides qui semblent les contredire.

La psychasthénie gagnerait à être examinée dans la lumière d'un freudisme modéré, sainement entendu. Qu'il y ait dans le subconscient des tendances refoulées, insuffisamment contrôlées : la chose est certaine. Et que certains actes ébauchés, certaines réactions spontanées révèlent soudain, au grand jour, comme à la lueur d'un éclair, le fond insoupçonné d'une psychologie toute différente de la mentalité de surface, c'est aussi chose constatable en de multiples expériences. Et on a raison, sans doute, à la condition de ne pas exagérer cette remarque, de rejeter comme factice la distinction absolue entre normal et pathologique. Certains phénomènes de la vie sexuelle, par exemple, chez des sujets considérés à bon droit comme normaux, peuvent atteindre une intensité et présenter des modalités anormales. Dans la plupart des cas, le conflit n'est pas engagé avec ces forces obscures et capricieuses, parce que celles-ci trouvent une utilisation normale et avouable ; ou bien, s'il y a lutte, l'homme à la fois vigoureux et vertueux refoule, sans trop de dommage, non pas sans mal, dans le domaine de l'inexploré, une activité dont il ne veut pas dans la partie claire de sa conscience.

Pour le psychasthénique, de quelque malaise qu'il s'agisse, sexuel ou autre, ou simple scrupule, il y a difficulté très grande, et même impossibilité morale de refouler certaines tendances mauvaises, ou bizarres, ou simplement gênantes. Le contrôle de soi-même échappe en partie : et on sait que la rééducation n'en est pas facile. Ainsi se développe une série de phénomènes, que la rai-

son du sujet juge pour ce qu'ils sont et regarde comme ridicules ou condamnables, avec une intensité que redouble parfois, en même temps que la crainte, l'emploi d'une mauvaise tactique. Dès lors la difficulté va s'accroissant. Le sujet a le sentiment de son impuissance à dominer cette production morbide et reste désarmé. La loi de l'habitude s'exerce en sens contraire, favorable au processus anormal ; l'esclavage va se renforçant. C'est un autre moi qui se crée, en contradiction avec le moi conscient et normal. Le sentiment de cette dualité, surtout si la morale semble intéressée en cette affaire, est à certaines heures insupportable. Le sujet voudrait se fuir lui-même, échapper à la hantise de soi : mais le moyen ? Que font ici les conseils de patience d'un directeur qui n'est pas entré dans le douloureux processus et, restant au dehors, n'y a rien compris ? Le manque d'unité, dans la vie psychologique et morale, est pénible pour les âmes qui s'observent et vivent au dedans. Ici, c'est une brisure qui est constatée par le sujet lui-même, avec l'impuissance à la réparer, et avec le sentiment, souvent inexact ou exagéré, d'une responsabilité morale.

En face du conformisme, humeur anti-sociale

Souvent, quand il s'agit d'actes qui s'exercent socialement et se produisent au dehors, le sujet se trouve en conflit avec le conformisme ambiant. Il se sent ridicule ; et s'exagère d'ailleurs la portée de ses originalités et de ses manies. Mais la collectivité, maligne naturellement, et exigeante dans ses étroitesses, se charge de souligner ce qu'il y a d'anormal et d'excentrique dans telles allures, telles attitudes, telles actions. Entre la mentalité commune et celle du psychasthénique, l'incompréhension mutuelle et la divergence risquent de s'accuser toujours davantage. Le sentiment d'une telle séparation, d'un tel isolement moral, est à la fois pénible et irritant. Il contribue à enfermer de plus en plus le psychasthénique en

lui-même, avec tous les dangers que la solitude comporte en pareil état.

Si le sentiment d'incompréhension mutuelle est la source des souffrances morales les plus courantes et les plus aiguës pour le commun des hommes, le psychasthénique est voué, sous ce rapport, à beaucoup souffrir. Il est difficile à des psychologies normales de se pénétrer et de s'harmoniser autant que l'exige la vie sociale. Il est, à certains moments, impossible à un psychasthénique d'exprimer ce qu'il ressent en lui-même, et de se sentir compris par quelqu'un du dehors. Voilà pourquoi la solitude avec Dieu seul est, en certains états critiques, le seul parti possible. Tout contact humain ne ferait qu'irriter et accentuer le malaise. Le sujet n'est pas, cependant, sans comprendre ce qu'il y a d'anormal dans sa susceptibilité maladive, et sans en souffrir beaucoup dans sa faculté de sympathie. Car il y a souvent, au fond de ces âmes incomprises, une bonté réelle, et surtout une terrible clairvoyance qui cause en partie leur malheur. On les prend pour des originaux qui perdent de vue le réel : leur infirmité est, au contraire, de saisir trop crûment la réalité telle qu'elle est, sans pouvoir s'y adapter suffisamment.

Si le psychasthénique est à la fois méfiant et prêt à sympathiser avec qui se soucie un tant soit peu de le comprendre, il est prêt à se fermer totalement dès qu'il rencontre une ambiance antipathique. Les conséquences peuvent être graves et mener à la folie. Quelques-uns auront assez de volonté, il faudrait dire de force nerveuse, pour s'élever au-dessus des hostilités, méprisant l'opinion et dominant une situation douloureuse à force d'énergie; essayant de vivre seuls, contents avec eux-mêmes; en réalité inassouvis et avides d'affection. Mais les sujets trop faibles ne résisteraient pas au choc moral d'une antipathie déclarée. Que de fois cependant ils se heurtent à un jugement incompréhensif, à la raillerie méchante, à des brimades mêmes! La mentalité collective prend plai-

sir à déprécier et à maltraiter ces caractères trop personnels qui manifestent dans leurs pensées et dans leur vie pratique une indépendance qui porte ombrage à la médiocrité commune. Au lieu d'accueillir charitablement des sujets, souvent bien doués sous le rapport intellectuel et moral, le groupement les note d'une façon quasi infamante en ce qui concerne le caractère sain de leur jugement et la valeur de leurs réalisations. C'est ruiner à l'avance l'influence qu'ils pourraient exercer, et le succès auquel ils pourraient prétendre. Souvent on provoque par là les réactions les plus fâcheuses : le psychasthénique, découragé, renonce à ses projets; parfois il évolue vers la folie de la persécution, ayant été frappé trop vivement de telle manifestation trop hostile et incapable de secouer l'impression déprimante. A un certain moment de leur évolution, les sujets psychasthéniques semblent se trouver à une bifurcation : il suffirait d'une compréhension et d'une sympathie, douce et ferme, pour les ramener vers la route normale d'une activité saine. Souvent ils s'enfoncent dans une direction de plus en plus divergente, parce qu'ils n'auront rencontré lors de la crise qu'indifférence, incompréhension, hostilité.

Emprise du passé

Livrés à eux-mêmes, psychasthéniques et scrupuleux sont invinciblement portés à revivre, avec une intensité morbide, le passé. Crainte de l'avenir, retour douloureux sur l'événement, agréable ou pénible, qui vient de s'écouler : ainsi sont-ils partagés entre des sentiments stériles qui les détournent du moment présent, le seul qui pratiquement importe. L'emprise maladive du passé est une marque caractéristique du scrupule, qui sans cesse veut analyser l'action accomplie pour en apprécier les conséquences : le passé est pour le scrupuleux un fardeau insurmontable dont le poids va s'accroissant. D'où la tendance à revenir sur des accusations déjà faites, à juger

de nouveau des actions depuis longtemps classées, sans jamais pouvoir s'arrêter dans cette tâche de Sisyphe.

Mais c'est plus généralement chez tout psychasthénique, et même chez tout hypernerveux, que s'observe la propension à revivre le moment écoulé, à garder indéfiniment, avec des couleurs toujours neuves, le souvenir des événements anciens qui, en bien ou en mal, en mal surtout, ont affecté leur sensibilité. L'impression pénètre profondément chez de tels sujets. Et il faut éviter de les juger sur leur froideur apparente, sur une impassibilité de surface. Cette attitude leur est une défense naturelle d'une pudeur jalouse de ses sentiments intimes. En réalité, un rien les touche, les froisse. Et ils ont un mal extraordinaire à oublier le moindre manque de délicatesse. Ils sont fidèles aussi et savent, à des années de distance, garder le souvenir d'un bienfait et d'un bon procédé. Le plus souvent, leur pessimisme se plaît à revivre les déconvenues, les échecs, les injustices. Très facilement, le passé renaît avec la même intensité que présentait l'événement réel. Instinctivement ils repassent par les mêmes impressions d'autrefois. Et cette sensibilité excessive qui se manifeste dans une telle tendance est cause en partie de leur inadaptation au présent. Le passé, pour ainsi dire, reste collé à leur psychologie. Et ils ont la plus grande peine à infléchir à chaque moment la ligne de leur développement en un sens nouveau.

Hantise de soi

Pour se dégager du passé, il faudrait s'objectiver dans l'événement présent, et se laisser à chaque instant distraire de soi. Mais sans cesse le psychasthénique se replie douloureusement sur lui-même. Et en ce qui concerne le scrupule, on peut justement le considérer comme une forme d'égocentrisme. Ce n'est pas originairement d'égoïsme proprement qu'il s'agit ; encore qu'il puisse se produire en de tels sujets par voie de conséquence. C'est

l'effet de la fatigue, de l'humeur antisociale, de la souffrance incomprise, qui amène le psychasthénique à s'enfoncer toujours davantage en lui-même. En de certaines périodes, l'attention qu'il apporte spontanément à ses moindres réactions physiologiques devient une hantise insupportable : la moindre variation dans l'état corporel se trouve enregistrée avec une intensité déconcertante. Le psychasthénique s'analyse moment par moment. Et c'est pourquoi le scrupuleux doit réduire au minimum l'examen de conscience. La vie de tels sujets est une perpétuelle introspection : ils se montrent en général à l'égard d'eux-mêmes d'un pessimisme trop clairvoyant. Il n'est pas bon de trop regarder en soi-même.

Paralysie

Ce qui s'ensuit naturellement de cette attitude générale, c'est une paralysie de l'activité présente. On ne peut à la fois revivre le passé et vivre le présent; s'analyser soi-même et agir. Là se trouve peut-être la cause profonde de l'inadaptation au réel que manifeste le psychasthénique : ce n'est pas chez lui ignorance du réel, mais insuffisance nerveuse qui empêche de freiner les impressions paralysantes. Leur sensibilité maladive est à l'origine de tout leur mal. Que le scrupule entraîne le ralentissement, la cessation parfois de l'activité spirituelle, professionnelle, la chose est bien connue. La psychasthénie en général produit un effet analogue. Le sujet doute de lui-même, en arrive à se croire voué à l'insuccès, alors qu'en réalité il réussit aussi bien ou mieux qu'un autre. Le moindre incident devient un drame : d'où le caprice de leur allure. Ont-ils confiance en eux, par hasard et pour un temps? on reste étonné de leur capacité de travail. Ils réussissent en une matière qu'ils aiment. Doutent-ils d'eux-mêmes, la phobie intervient-elle? telle action leur devient une fatigue insupportable. Le vulgaire, devant ces brusques sautes, s'étonne, se scandalise : surtout il se garde

comprendre. Il met au compte de la paresse, de la bizarrerie ce qui est l'effet d'une fatigue nerveuse.

C'est l'affaiblissement de l'énergie nerveuse qui se retrouve à la base de toutes ces manifestations : de là procède la difficulté d'inhiber l'idée fixe, déprimante, l'impulsion; de là vient aussi le sentiment d'impuissance, d'inadaptation, de dualité ; de là résulte l'humeur antisociale, l'isolement douloureux en soi. Il n'y avait pas sous ce rapport à séparer le scrupule de la psychasthénie : il apparaît comme une simple espèce de ce malaise plus général.

Séminaire de Merville (Nord).

E. Rolland.

Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus

(*suite*)

§ I

Formation et propagation du thème vercellien dans les légendes et biographies de saint Antoine de Padoue

B. — *Propagation du thème vercellien*

Le thème vercellien, complètement omis par les premières Légendes de saint Antoine telles qu'elles nous sont parvenues, nous est attesté par la Légende du Frère Raymond de Saint-Romain ; les autres Vies de saint Antoine composées au XIV^e^ siècle y ajoutent maints détails : La *Legenda Antiqua S. Francisci* et le *Liber miraculorum* surtout parlent avec précision des rapports entre saint Antoine de Padoue et l'abbé de Verceil. Ce thème fait désormais partie essentielle de la vie d'Antoine. Les biographes des XV^e^-XVIII^e^ siècles et les biographes modernes y consacrent régulièrement un chapitre. Nous ne voulons pas donner une bibliographie du sujet; elle serait sans intérêt. Les nombreuses Vies de saint Antoine que nous avons parcourues ne font que répéter les mêmes choses, faire les mêmes remarques. Nous nous bornerons ici à indiquer brièvement les rares données des biographes qui présentent quelque particularité.

1. — *La Légende de Paulin de Pouzzoles.* — Paulin, évêque de Pouzzoles, du 2 juin 1324 jusqu'à sa mort en 1344, a composé une vie de saint Antoine, qui est, d'une façon générale, un abrégé de la *Legenda prima.* Ce document a été publié en 1901 par le Père Edouard d'Alençon, dans les *Analecta* des RR. Pères Capucins, d'après le manuscrit Vat. lat. 1960.

La Légende de Paulin ne parle pas des rapports de saint Antoine avec Thomas de Verceil, mais une main postérieure a ajouté dans le manuscrit susdit une note qu'il ne sera pas inutile de reproduire ici :

> Ante publicatam eius scientiam, interrogatus a sublissimo doctore Abbate Vercellensi cuius lectionem frequentabat, de mystica theologia, cum esset ignotus, habitu despectus et facie corpulentus, ac per hoc ineptus videretur tam altae scientiae, et tamen doctrinae ac lectioni intensissimus fixusque maneret, si ea quae doctor ipse tractaverat caperet, aut in memoria haberet, humili voce respondit, iuxta sui intellectus exilitatem, animo percipisse. Item requisitus ut illa edat, tanta claritate illa disseruit ut abbas attonitus menteque suspensus putavit non suum audire discipulum sed ipsum Dionysium, suas occultas sententias declarantem. Unde continuo ex discipulo doctorem constituit, in suo monasterio rogans suis monachis de melliflua psalmorum scriptura edissere salutifera quae ibi latent mysteria. Unde et super Dionysium notans Vercellensis praedictus dixit theologiam et scientiam fratris Antonii (ordinis) minorum maxime ac plene debere mysticam apellari. De qua ait Dionysius Dorotheo : Divina caligo est inaccessibile lumen, in quo habitare dicitur Deus, et invisibiliter quasi exiens propter excedentem claritatem et inaccessibiliter propter excessum supersubstantialis luminis effusionis (1).

(1) *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, nov. 1901, p. 348, n. 2 ; *Miscellanea Antoniana seu de S. Antonio Paduano Monumenta inedita vel ad meliorem formam restituta curante* P. Eduardo Alenconiensi, Ord. FF. M. cap., Romae, Kleinbub, 1902, p. 51, n. 1.

L'auteur de cette note, comme nous le voyons, insiste beaucoup sur l'aspect naturel plutôt défavorable de saint Antoine de Padoue : il ne brillait point par des qualités supérieures intellectuelles ; humainement parlant, on aurait été tenté de le regarder avec quelque mépris ; son physique n'était point particulièrement sympathique : *cum esset ignotus, habitu despectus et facie corpulentus ac per hoc ineptus videretur tam altae scientiae.* Mais que de dons surnaturels ! Interrogé par l'abbé de Verceil sur la théologie mystique, Antoine répond doucement qu'il a bien compris; et il se met à disserter avec tant de clarté que l'abbé croit entendre Denys lui-même expliquant ses doctrines les plus mystérieuses. Sur-le-champ, l'abbé le consacre Maître, avec mission d'expliquer aux moines de l'abbaye de Saint-André les psaumes divins qui renferment des doctrines si élevées. Et Thomas Gallus avec raison disait que la théologie de saint Antoine était vraiment la Théologie mystique.

Il n'y a rien de nouveau dans ce témoignage ; nous y retrouvons les lignes générales des Légendes antérieures, mais moins précises, moins détaillées ; ce qui est particulier ici, c'est la forme de diptyque nettement dessiné : d'un côté les qualités intellectuelles humaines de saint Antoine présentées sous un jour très défavorable; de l'autre les dons surnaturels qui rendaient notre saint apte aux plus profondes spéculations de la théologie mystique.

2. — En 1508, Glassberger dans sa *Chronica Ordinis Minorum Observantium* reproduit à son tour le thème vercellien (1), textuellement d'après le récit du *Liber miraculorum*, et c'est encore d'après ce *Liber miraculorum* que Marc de Lisbonne raconte cet épisode de la vie de saint Antoine, dans une chronique des Ordres issus de saint François publiée en portugais en 1550-1560, tra-

(1) Voir *Analecta Francescana*, t. II, p. 33; Quaracchi, 1887.

duite par la suite en espagnol, en italien, en allemand, en français (1).

3. — Rodolfi da Tossignano, dans son ouvrage *Historiarum Seraphicae religionis libri tres*, Venise, 1586, ne pouvait manquer de parler lui aussi des rapports entre saint Antoine et l'abbé de Verceil. Il le fait, comme les historiographes précédents, d'après le *Liber miraculorum*, mais en mettant en relief les points obscurs de cette rencontre. De plus, il cite le texte de l'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus, sous une forme spéciale. La Légende *Benignitas* et la vie publiée par Surius donnent un texte qui commence par *Frater*. La *Legenda Antiqua sancti Francisci* et le *Liber miraculorum* citent un texte plus développé : *Frequenter amor*. Rodolfi da Tossignano introduit une troisième forme : *Multi penetrarunt...*

> Sanctus Antonius primus fuit in sacro Minorum Ordine, qui litteris operam dedit, et habita facultate a B. Patre Francisco, unà cum Fr. Adamo de Marisco Anglico Vercellas ad Abbatem S. Andreae profectus est. Nam eo tempore (nesciò certe quo eventu) Ticinense Gymnasium in eam urbem delatum fuit. Hic Abbas, cujus nomen

(1) Nous avons vu les éditions suivantes : *Croniche degli Ordini istituti da S. Francesco*, versione dal portoghese di Orazio Diola; éd. Venise, Ferrari, 1582, Part. I, 2 vol.; Venise, 1583, Cornelio Arrivabene, Part. I, 2 vol. ; Venise, Gioliti, 1586, Part. II; Venise, 1590-1625; Milan et Venise, 1605-1608 ; Naples, 1680.

Der Cronicker der Mindern Brüder in teutsche Sprach gebracht von Carl Kurtzen, Constance, 1604 (I Part.); Munich, 1620 (II Part.).

Voir éd. italienne, Milan, 1605 ; part. I, lib. V, cap. x, p. 321 : *Come et dove et da chi imparasse et poi leggesse Theologia.* — Le *Liber miraculorum* avait parlé du transfert du Studium Generale de Milan à Verceil ; Marc de Lisbonne dit : de Milan et Pavie à Verceil. Par ailleurs, en indiquant la référence de l'éloge de saint Antoine dans Thomas Gallus, il indique le paragraphe N, au lieu de *u*. Ce sont les seules variantes entre ces deux récits.

haud invenire potui, fuit vir eruditionis et religionis summae, ut paraphrasis in B. Dionysium Areopagitam indicat, quem etiam è Graeco in Latinum idioma summa fide transtulit necnon egregia commentaria in Cantica canticorum Salomonis, in quibus maxime institit circa sensum anagogicum, ad cuius sublimitatem animae elevare conatus est et quodammodo in Deum transformare.

Quamobrem cùm esset nominis fama celebris, ad ipsum confluebant omnes, inter quos fuit B. Antonius, ut ipsemet abbas testatur in dicta Paraphrasi in Dionysium cuius verba subjiciam. Multi (1) penetrarunt archana S. (2) Trinitatis, sicut expertus sum in F. Antonio (3) ex Minorum Ordine in familiari consuetudine, quam habui secum, quia (4) parum instructus disciplinis secularibus spiritus fervore (5), tam brevi mysticam Theologiam adeptus est (6) ut caelesti amore intus perustus, foris divina scientia populos (7) illuminaret...

4. — C'est encore d'après le *Liber miraculorum* que Wadding (8) rapporte l'éloge de saint Antoine. C'est ce

(1) Rossotti, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, Monteregali, 1667, p. 6 (Nous avons consulté l'exemplaire de l'Ambrosienne, à Milan, S. M. N. III, 45), reproduit cette même forme de l'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus avec quelques légères variantes.

(2) Rossotti (= R) : sanctissimae.

(3) R : *om.* fr.

(4) R : qui.

(5) R : *om.* spiritus fervore.

(6) R : est adeptus.

(7) R : *om.* populos.

(8) *Annales Minorum*, t. I, Lyon, 1625 ; anno 1222, n° 31, p. 285 : « Dum haec pervenirent ad sancti institutoris Francisci aures, ut solidius et graviori fundamento gratiam praedicandi exerceret, voluit ut sub abbate Vercellensi apud Sanctum Andream (Ordinis tunc S. Benedicti, ut ejus instituti viri contendunt sive canonicorum regularium sancti Augustini, ut ipsi decertant et quorum modo est habitatio) viro sanctissimo mysticam audiret Theologiam. *Marcus* et *Henricus Uvillot* ei hujus studii socium adscribunt et cum eo missum a S. Francisco volunt Adamum de Marisco Anglicum, patria Somersetensem dioecesis Bathonien. Sed esse

Liber désormais qui constitue la principale source pour la biographie; c'est sur son texte qu'on discute, et nous ne retrouverons plus désormais aucun détail nouveau; il nous paraît donc inutile de relever ici une bibliographie qui serait pour nous sans intérêt.

non potuit, si vera scripsit Johannes Pitsaeus, eum Franciscanum induisse apud Uvigorniam, cujus loci coenobium Minoritarum adhuc hoc anno non fuit exstructum. Cum enim a biennio tantummodo fuerit Minorum Adventus in Angliam, non adeo statim multiplicata illorum domicilia neque numerus fratrum, ut in ipso ingressu illorum in idem regnum obtinuerint sedem Uvigorniae et initiaverint alios, ut jam hoc secundo vel tertio anno expleto tyrocinio eos transmittere potuerint ad exteros. Vel ergo maturius hic apud Italos aut Tallos hanc vitam amplexus est, si Antonii dicendus est socius, aut tardius missus vir sanctus Versellas ; vel in studio in fine fortasse Adamus supervenit. Praecipue cum nature accedere potuerit, et adhuc studentem assequi Antonium; si verum est, quod alii volunt, eum quinque annis adivisse praedictum Abbatem quod ego vero haud simile puto, cum aliis tribus qui supererant vitae annis, minime tot religionis officia et munia obire, aut Gallias et Italiam praedicando peragrare potuerit, aut tot doctrinae et sapientiae specimina exhibuisse suo institutori Francisco, qui quarto ab hoc anno obiit, ut eum voluerit suum Episcopum nominare. Decem etenim dumtaxat annis vixit in religione (ut prae aliis notat author vitae MS mihi allatae ex bibliotheca Sancti Leonardi oppidi montis Falconis in Umbria, quam Anonymus quidam sincere et ex fide scripsit cum aliis sanctorum Minoritarum legendis vetusto charactere et libro exaratis) transactis jam in aedibus paternis 15. et in monasterio Sancti Vincentii Ulissiponen. duobus, apud Sanctam Crucem Conymbriae novem, qui triginta sex quos vixit annos complent. Unum ergo aut alterum annum sub Abbate studuisse putaverim et aliquando in Galliam euntem, aut in Italiam redeuntem Lombardiamque vicinam lustrantem, ad eum aliquoties deflexisse, cujus tanta fuit de hoc suo discipulo opinio ut soepius diceret se ab illo multoties edoctum et coelestes hierarchias quas illi ex Dionysio legebat, non tam didicisse quam praesentes conspexisse et percurrisse videri, ex mira mentis serenitate et admirabili lumine sapientiae coelitus acquisito. Quod et scripto firmavit in Commentario Capitis 3 ejusdem operis sub littera V (*u*) : Frequenter, inquit, amor penetrat ubi... exterius. »

§ II

Critique du thème vercellien

A. — *Indication sommaire des rapports entre les légendes antoniennes*

Le thème vercellien est rapporté, comme nous l'avons vu, par :

1. Frère Raymond de Saint-Romain (vers 1293).
2. La Légende *Benignitas* (vers 1316).
3. Les Additions de Lucerne (1303-1337).
4. La *Legenda Antiqua sancti Francisci.*
5. Le *Liber miraculorum* (après 1367).
6. La vie publiée par Surius.

Comme on peut le voir en étudiant le tableau comparatif que nous avons donné plus haut, la vie rapportée par Surius et la Légende *Benignitas* reproduisent exactement les mêmes détails et forment bloc; par ailleurs, le *Liber miraculorum* et la *Legenda Antiqua sancti Francisci* forment un second groupe bien distinct et bien caractérisé; les Additions du manuscrit de Lucerne reproduisent le même thème que la Légende *Benignitas*, mais en donnant sur un point essentiel (n° 10) une meilleure leçon. La Légende du Frère Raymond de Saint-Romain a une façon particulière de raconter l'épisode vercellien.

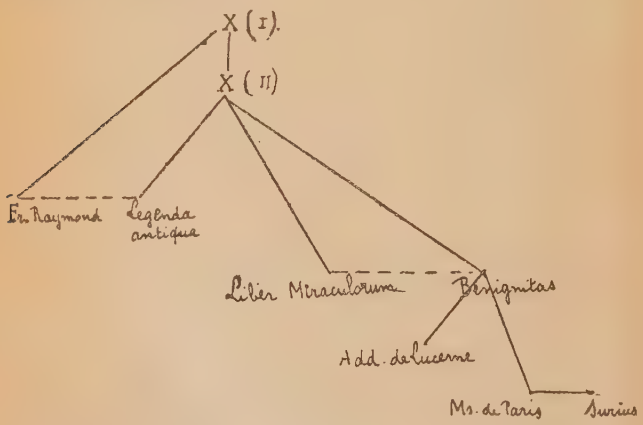
Nous avons donc trois groupes :

I. — Légende de Frère Raymond.
II. — *Benignitas* — Surius — Additions de Lucerne.
III. — *Legenda Antiqua* — *Liber Miraculorum.*

Pour le point qui nous occupe, ces trois groupes nous apparaissent indépendants; mais il nous semble, par ailleurs, évident qu'ils se réfèrent d'une façon plus ou moins directe à une Légende très ancienne (I), qui a

donné sans doute naissance à une autre Légende (II), toutes deux inconnues aujourd'hui. La sobriété de la Vie de Frère Raymond nous apparaît comme un excellent indice de sa fidélité à cette légende ancienne (I) inconnue; par ailleurs, la précision de la *Legenda Antiqua sancti Francisci* et du *Liber Miraculorum*, pour ce qui concerne l'éloge de saint Antoine, nous fait conjecturer que les auteurs suivent avec fidélité, eux aussi, une autre Légende ancienne (II). — Les Additions de Lucerne et la Vie de Surius se réfèrent à la Légende *Benignitas*; et peut-être ne sommes-nous pas trop loin de la vérité en imaginant que l'auteur de cette Légende *Benignitas* a introduit lui-même cette nouvelle forme de thème vercellien, forme merveilleuse et apologétique, reproduite avec plus de fidélité par les Additions de Lucerne que par le manuscrit de Paris et la Vie de Surius.

Pour concrétiser ces différentes remarques et pour donner une base plus précise aux critiques qu'on voudrait bien nous faire et dont nous serons très reconnaissants, résumons dans un tableau les rapports de ces différentes Légendes :



Dans ces rapports, bien des points demeurent obscurs;

mais il nous paraît impossible de résoudre ces problèmes, aussi longtemps qu'on n'aura point retrouvé les légendes-sources.

B. — *Les considérations secondaires du thème vercellien*

Dans ces trois groupes le thème vercellien est entouré d'un certain nombre de considérations secondaires. Comme elles ont déjà fait l'objet de maintes remarques de la part des historiens (1), nous n'en dirons qu'un mot.

1. — Apparition de saint Antoine à Thomas Gallus, abbé de Verceil. — Cette apparition est rapportée par le groupe II : *Benignitas*, Surius, Additions de Lucerne. Cette histoire fait partie du cycle des événements merveilleux qui se développe d'une façon extraordinaire à la fin du XIII[e] siècle et surtout au XIV[e] siècle.

2. — Saint Antoine envoyé à Verceil par un chapitre général, avec l'assentiment de saint François. — On

(1) Voir entre autres L. Wadding dans le passage que nous avons cité plus haut, p. [167], n. 8.

P. Denifle, *Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage* I, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, VI (1882), p. 711-714; *Analecta Franciscana*, t. III (1897).

H. Felder, O. cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13 Jahrhunderts*, Fribourg en Brisgau, 1904, p. 142-146; P. N. Dal-Gal, *Sant'Antonio di Padova secondo i documenti del secolo XIII°-XIV°. Studi critico-storici*, dans *La voce di S. Antonio*, Quaracchi, 1906, p. 183.

P. Benvenuti, *Cronologia della vita di S. Antonio di Padova* (1195-1231), dans *Miscellanea Francescana di Storia, di Lettere, di Arti*, Roma, 42, via S. Teodoro, vol. XXXI (1931), fasc. I-II, p. 46-47; et du même érudit conventuel, *La Cronologia della vita di S. Antonio di Padova*, Assisi, 1931.

Tous les biographes de saint Antoine ont abordé cette question des rapports entre le saint Franciscain et l'Abbé de Verceil, mais toujours de seconde main et sans apporter de documents nouveaux ou considérations originales.

admet généralement que ce détail n'a pas de valeur historique; mais on ne peut raisonner ici que par vraisemblance. Nous n'avons, quant à nous, aucune preuve, aucun indice qui pourrait confirmer ou rendre probable ce détail rapporté par les anciennes légendes, mais nous ne croyons pas devoir admettre le point de vue des historiens qui pensent que saint Antoine n'aurait pu être envoyé à Verceil, parce qu'il était trop instruit pour devenir disciple (1).

3. — Adam de Marsh, condisciple d'Antoine de Padoue. — Ce détail est très ancien. Il est rapporté par le Frère Raymond probablement d'après une légende antérieure ; nous le retrouvons dans la *Legenda Antiqua sancti Francisci* et le *Liber Miraculorum*.

a) On ne peut admettre qu'Adam de Marsh déjà franciscain se soit rencontré à Verceil avec saint Antoine de Padoue. Adam entra dans l'Ordre à une date voisine de 1230 (2), ou plus certainement après la mort de saint Antoine (3), et demeura, assez longtemps après son entrée, à Oxford.

(1) Benvenuti, *art. cit.*, dans *Miscellanea Franciscana*, XXXI (1931), fasc. I-II, p. 46 : « A noi sembra molto inverosimile che un Capitolo Generale sia venuto nella determinazione di inviare alla scuola di Vercelli il nostro Santo, quando era già noto il suo straordinario sapere e quella scienza profonda che aveva acquistato nel monastero di Coimbra presso i Canonici Regolari di S. Agostino e che in antecedenza aveva rivelato alla Ordinazione di Forlì. » C'est, selon nous, très exagérer la science théologique de saint Antoine. Les Légendes anciennes ne présentent pas du tout sous un jour si favorable la formation intellectuelle du Saint.

(2) Voir *Analecta Francescana*, t. III, p. 229, n° 6.

(3) D'après A. G. Little, *The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, XIX (1926), p. 833, Adam Marsh ne serait pas entré dans l'ordre avant la fin de 1232 ou le commencement de 1233. Little ajoute, p. 834 : « As Adam Marsh did not enter the order till after the death of St Anthony of Padua, the traditions that these two *luminaria Ordinis* were associated to-

b) Il y eut certainement des rapports entre Thomas Gallus et Adam de Marsh. Il nous reste un témoignage certain de ces rapports dans une lettre d'Adam à l'Abbé de Verceil, dont voici le texte :

> Serenissimo (1) in Christo Patri et Domino Th. Dei gratia, abbati S. Andreae Vercellis, Frater Ada, salutem in Domino et subjectum in Domino deditae devotionis famulatum. — Pro eo quod per inolitam paternitatis vestrae pietatem, tam liberaliter quam libenter, de affluentibus pleni pectoris opulentiis plurium indigentiis arcanas christianae sapientiae sententias, cum tantis tam diuturnae sedulitatis sudoribus, non tam meae modicitatis insufficiens humilitas quam universi coelestis notitiae cupidi, ad perennes in Christo dignissime consurgunt gratiarum actiones. Lactus consideravi, domine mi, nec immerito desiderabilem status vestri prosperitatem, quam mihi vestri gratia signare voluistis. Coeterum mitto vobis, secundum tenorem mandati vestri, expositiones super angelicam *Laetare* (2), etc.
>
> Fiduciam prestant deprecandi illa quam multipliciter expertus sum, paternitatis vestrae clementia. Proinde devote supplico rogans obnoxius quatenus et Expositiones super ministerium theologicum quas (quam Ms.) nuper edidistis et quaestiones quas in praesentiarum tractatis, de quibus diebus, tam de istis quam de illis, mihi litteratorie innotescere voluisti, quam tempestive fieri commode poterit (poteris Ms.) meo desiderio communicare

gether first as students at Vercelli and later as opponents of Friar Elias, need note be discussed. » Little suggère que dans la *Legenda Antiqua sancti Francisci* il y a peut-être confusion entre Adam de Marsh et Haymon de Faversham, ce qui nous paraît peu probable.

(1) S. J. Brewer, *Monumenta Franciscana*, Epist. lxxxviii, Londres, 1858, p. 206-207.

(2) Au lieu de *Laetare*, il faut lire *Ierarchiam*. Adam de Marsh ferait allusion ici à un commentaire soit sur la *Hiérarchie céleste* soit sur la *Hiérarchie ecclésiastique*, qu'il aurait peut-être composé lui-même. Ce serait dans ce cas la seule œuvre personnelle sur laquelle il nous renseignerait lui-même. Voir Little, *art. cit.*, *ibid.*, p. 836.

velitis. — Valeat sanctitatis vestrae benigna sinceritas in Christo semper et in Beatissima Virgine. — Bene valet (benedictus Deus !) amantissimus vester dominus Lincolniae. De animabus in Anglia vestro regimini commissis, vestra non ignorat clarissima sapientia quam districta reddenda sit ratio in die formidandi examinis, pro quibus Benedictus Dei Filius salutiferae crucis patibulum piissimi cruoris rubricavit profluvio. Quid ergo ? An non sunt expavescenda divinarum sententiarum tonitrua, quibus trinae pastionis indefessam vigilantiam immutabiliter praecipit exhiberi circa salutem animarum per pastores, qui pro eisdem spiritualiter pascendis multiplicia carnalia sustentationes percipiunt stipendia ? Vestrum igitur erit, mi pater venerande, illud apostoli non segniter attendere : « qui non laborat non manducet », et per salvificam sedulae caritatis diligentiam satagere ut praefatis animabus vestris pastoris numquam desit sollicitudo, per quam in grege dominico, vestrae pietati commisso, quod sanum est custodiatur, quod infirmum est consolidetur, quod aegrotum est sanetur, quod confractum est alligetur, quod abjectum est reducatur, et quod perierat requiratur. O auditionem diram fulminantis comminationis contra pastores Israel qui susceptis custodiis ovilis Dominici superintendere detrectant ! « Si speculator viderit gladium venientem et non insonuerit buccina et populos non custodierit; si venerit quoque gladius et tulerit de his animam; ille quidem in iniquitate sua captus est : sanguinem autem ejus de manu speculatoris requiram, non populus terrae, sed ego. » Nonne illa vox est ad pastores inter alios decem mille anxiores ? « Virum hunc custodi qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima illius. » Succingo sermonem, sciens quia sufficit occasionem dedisse sapienti. Nihil consultius videtur, desideratissime Pater, quam ut in Angliam venire non pigritemini de negotio tantae salutis caeterisque sanctitatem vestram contingentibus, divinitate propitia secundum Dei leges ordinaturi. Iterum in aeternum valete. »

c) A quelle date a été écrite cette lettre ? — Benvenuti pense qu'elle a été écrite avant l'entrée d'Adam de Marsh dans l'Ordre Franciscain : « Però essendo noto che fra

Adamo di Marxh (*sic*), prima ancora di entrare tra i Minori, ebbe relazioni epistolari con Tommaso Gallo (cf. S. J. Brewer, *op. cit.*, *epist.* 88, p. 226 [*sic*]) — cosa che ci fa pensare che egli abbia inoltre conosciuto personalmente l'insigne abate di Vercelli, non esitiamo di credere come probabile che egli si sia trovato a Vercelli insieme con il nostro Santo (1). » Cette lettre d'Adam de Marsh ne peut servir d'appui à une pareille conclusion. En effet, elle a été écrite à une époque où Robert Grossetête était évêque de Lincoln : *Bene valet* (*benedictus Deus!*) *amantissimus vester dominus Lincolniae*, par conséquent après 1236, comme le remarque justement Felder (2). Saint Antoine était déjà mort depuis quelques années. D'autre part, Adam de Marsh demande à Thomas Gallus de lui envoyer ses *Expositiones super ministerium theologicum*. Que faut-il entendre par cet écrit ? Le premier commentaire de Thomas Gallus sur la *Théologie mystique*, composé en 1232 ? Nous ne le croyons pas. Écrivant après 1235, Adam ne dirait probablement pas que cet ouvrage de Thomas Gallus vient d'être composé. Il ne s'agit pas non plus, selon toute vraisemblance, de l'*Extractio* terminée en 1239; mais de l'*Expositio*, comme il est dit dans la lettre d'Adam de Marsh. Si notre raisonnement est juste, cette lettre aurait été envoyée entre 1241-1244.

d) Cette lettre envoyée selon toute probabilité par Adam de Marsh à Thomas Gallus, après la composition de l'*Expositio*, c'est-à-dire à la fin de la vie de l'abbé de Verceil, suppose entre les deux correspondants des relations intimes. Comment ont-elles commencé ? En Angleterre, où Thomas Gallus possédait des bénéfices ? Seraient-ils entrés en relations par l'intermédiaire de Robert Grossetête, leur ami commun ? C'est possible, même très probable ; mais nous ne sommes pas encore fixé sur ce point.

(1) Benvenuti, *art. cit.*, dans *Miscellanea Franciscana*, XXXI (1931), fasc. I-II, p. 46, n. 1.
(2) H. Felder, *op. cit.*, p. 284, n. 1.

4. — La *Legenda Antiqua sancti Francisci* et le *Liber miraculorum* rapportent que le *Studium generale* avait été transféré de Milan à Verceil, à l'époque où saint Antoine connut Thomas Gallus. Ce détail est inexact. Après les études du P. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, B. I., Berlin, 1885, p. 290, tout le monde sait et répète qu'il n'y eut jamais de *Studium generale* à Milan, mais à Bologne et à Pavie. Par ailleurs, il est vrai qu'en 1228 ce *Studium*, qui se trouvait alors à Padoue, a été transféré à Verceil (1).

5. — Saint Antoine serait resté cinq ans à Verceil. C'est encore la *Legenda Antiqua* et le *Liber miraculorum* qui nous rapportent ce détail. Mais il est impossible de l'admettre. Né en 1195, chanoine régulier de Saint-Augustin en 1210, Antoine entre dans l'Ordre Franciscain en 1220; il débarque en Sicile en 1221 ; cette même année, il assiste au Chapitre général d'Assise ; en 1223 il commence son apostolat ; en 1225 il est en France, revient en Italie en 1227, y prêche abondamment et meurt le 13 juin 1231. Dans cette vie si courte et si pleine, il est impossible de trouver un laps de temps de cinq ans pour

(1) Voir Tiraboschi, *Storia della Letteratura italiana*, éd. Florence, 1806, t. IV, liv. II, ch. v, § xxiv, p. 135. — D'après De Gregory, *Istoria della Vercellese Letteratura ed Arti*, t. I, Turin, 1819, p. 271, Thomas Gallus aurait tenu à Verceil la première école de théologie : « Lo studio della Theologia... doveva in Bologna, ed altre città tenersi nei monasteri, ed infatti a noi pare che l'abate *Tommaso Gallo*, di cui parleremmo, abbia tenuta in S. Andrea di Vercelli la prima scuola teologale, a cui l'eloquente *S. Antonio* intervenne, e che quindi alla fondazione dell'università vercellese siasi nel ginnasio lo studio di teologia trasportato. » — *Ibid.*, p. 299 : « Il Bellini narra, che Vercelli per mezzo di Tommaso fu la prima a dare ai Francescani insegnamenti di teologia, e rapporta la guarigione miracolosa del nostro Gallo. Ved. Cronica di S. Antonio arciv. di Firenze; ivi parla della dottrina del nostro litterato e dell'onore d'aver egli avuto S. Antonio da Padova alla sua scuola. »

un séjour à Verceil. Au lieu de cinq ans, faut-il comprendre cinq mois? C'est possible (1). Tout ce que nous savons de certain, c'est que saint Antoine connut intimement Thomas Gallus; mais les circonstances (une prédi-

(1) S. Antonin, *Chronica*, Pars III, tit. XXIV, ch. III, § 3, ed. Nuremberg, 1484, fol. CCXXXIIv², écrit : « Quidam abbas Vercellensis in theologia doctor egregius qui commentaverat libros Dyonisii, de eo sic ait : « Frequenter amor penetrat ubi cogitatio phisica foris stat. Legimus quosdam sanctos episcopos minus imbutos fuisse phisicis doctrinis qui et mysticam theologiam captu mentis haurientes celos penetrabant omnem phisicam cognitionem subtilissime transcendentes usque ad beatissimam trinitatem. Quod ego in sancto Antonio de ordine minorum peculiari familiaritate expertus sum. Qui cum esset minus imbutus literis secularibus cum pietate et mentis ardore succensus mysticam theologiam captu mentis et ferventer desideravit, et abundanter transit ut possit de eo dici : Ille erat lucerna ardens et lucens. Amore enim ardebat interius, verbo et exemplo lucebat exterius. Et subito abbate audivit Antonius aliquo tempore 'heologiam. » — Vincent de Beauvais, *Speculum historicum*, liv. XXXI, ch. CXXXI-CXXXV, donne une biographie de saint Antoine, mais il ne parle — à moins que nous ayons été distrait en le lisant — ni de Verceil, ni de Thomas Gallus, comme l'affirment les *Analecta Franciscana*, t. III, p. 131, n. 4.

Voir aussi G. Scrinzi, *Sant'Antonio di Padova e il suo tempo*, Padova, 1895, ch. VII, p. 121-136 : Le Università. I monasterii antichi e quello di S. Andrea in Vercelli. I minori in Vercelli. L'imitazione di Cristo. (Sur l'allusion possible de l'*Imitation*, liv. III, ch. XLIII, à saint Antoine, voir aussi P. M. Dom Maria Sparacio, *S. Antonio di Padova, Taumaturgo Francescano. Nella vita. Nel pensiero. Nella Gloria.* Padoue, 1923, vol. II, p. 371). « Controversia sulla sua dimora in Vercelli »; Benvenuti, *Cronologia...*, p. 37-38.

L. Puyol, *L'auteur du livre* de Imitatione Christi, Première Section, *La Contestation* (Paris, 1899, p. 188), écrit à propos de cette allusion possible : « Nous prions le lecteur de se reporter à l'extrait de la légende de saint Antoine, qui contient une citation des commentaires de Thomas Gallo. Il est impossible de ne pas la mettre en parallèle avec le chapitre XLIII du livre III : « Contra vanam et secularem scientiam », où le pieux auteur de l'*I. C.* traite des mêmes idées et expose peut-être le même fait. »

cation d'Antoine), la date (1222-1224) de la rencontre de ces deux hommes, restent obscures. Tout ce qu'on en dit est conjectural, et c'est pourquoi nous ne voulons pas nous y attarder.

6. — Saint Antoine professeur de Thomas Gallus. — Nous sommes ici en pleine légende. Thomas Gallus, en arrivant à Verceil comme Supérieur de Saint-André, n'avait pas besoin de professeur de Théologie, lui qui avait enseigné à l'abbaye de Saint-Victor de Paris et qui avait déjà composé son commentaire sur Isaïe. En tout cas, saint Antoine n'aurait pas été l'homme indiqué pour enseigner la théologie à l'Abbé de Verceil.

Comme on le voit, la *Legenda Antiqua sancti Francisci* et le *Liber miraculorum* ont introduit dans le thème vercellien un certain nombre de détails dont l'histoire a reconnu depuis longtemps la fausseté (1). Mais, par contre, pour ce qui concerne l'éloge même de saint Antoine par Thomas Gallus, ces deux documents sont beaucoup plus précis et plus proches de la vérité que les Légendes antérieures.

Santa Sabina, Rome.

P. G. Théry, O. P.

(1) Lepître, *Saint Antoine de Padoue*, dans la collection « *Les Saints* », 6e édition, 1917, p. 70, résume ainsi son opinion sur les rapports entre saint Antoine et Thomas Gallus : « Le texte (l'éloge de S. Antoine) est tiré d'un commentaire sur saint Denis l'Aréopagite, professé d'abord à Verceil et rédigé ensuite par l'éminent Abbé. Il n'est pas dit que les relations familières qu'il a eues avec Antoine soient celles de maître à disciple, et n'y est nullement question d'une durée de 5 ans. D'autre part, il n'y est pas mentionné que c'est auprès de Thomas qu'Antoine étudia la théologie mystique. Dans tous les cas, Thomas était chanoine régulier de Saint-Victor de Paris, et nous n'avons pu trouver dans les œuvres attribuées avec probabilité à Antoine des traces certaines et évidentes de la doctrine des Victorins. »

Chronique d'histoire de la spiritualité moderne

La spiritualité bénéficie largement de l'intérêt qui s'attache, de nos jours, dans tous les domaines, aux études historiques. Sans doute n'y a-t-il là, dans une mesure, qu'un engouement passager et sans portée particulière, cependant il semble bien qu'à la faveur de cette curiosité, notablement renouvelée et accrue vis-à-vis des choses spirituelles, un résultat important puisse être déjà considéré comme acquis, à savoir l'abandon d'une conception purement « laïque » de l'histoire qui prévalait à peu près sans conteste vers les années 1900 et dans laquelle la génération d'avant-guerre a été très délibérément élevée. L'histoire de la spiritualité c'est, en somme, l'histoire de l'Église, envisagée sous l'angle de la psychologie religieuse, dans ses réussites d'ailleurs comme dans ses déformations, mais, en toute hypothèse, et ceci marque le gain définitif, cette extension de l'histoire à des problèmes qu'elle avait trop négligés lui permet d'atteindre son objet d'une manière si prenante et si large, si incontestablement engagée dans les réalités humaines les plus concrètes et les plus profondes qu'elle a, par le fait même, rejeté le point de vue « laïque », dans le domaine de ces abstractions scolaires que seul l'esprit de système a pu enfanter et nourrir. Il est donc particulièrement important, non seulement au bénéfice du sentiment religieux, mais au bénéfice de l'histoire elle-même, de suivre avec attention les publications diverses : biographies, études des formes artistiques, littéraires ou doctrinales, éditions et présentations de textes, si nombreuses aujourd'hui dans le champ, aussi varié qu'attrayant, de la spiritualité chrétienne. En parcourant ces ouvrages, consacrés aux plus hautes manifestations dont une activité d'homme soit capable sous la grâce de Dieu, ce sont

des civilisations entières qui s'offrent à nos yeux dans ce qu'elles ont de plus vrai, de plus riche, de plus authentiquement humain.

I. — Biographies

La *Vie Spirituelle* n'a pas encore présenté à ses lecteurs la vie de saint Robert Bellarmin composée par le R. P. Fiocchi, de la Compagnie de Jésus (1). L'auteur s'est attaché à montrer, dans son héros, l'homme d'Église, au service entier et exclusif de l'Église romaine, dont il défend, comme professeur et comme écrivain, les doctrines traditionnelles attaquées par les protestants et dont il maintient avec fermeté, comme évêque et comme cardinal, la discipline séculaire. Outre l'édification que procure la lecture de cet ouvrage, on y trouvera, évoquées et prises sur le vif, les graves difficultés politico-religieuses que posait à la conscience ecclésiastique l'expansion du protestantisme au moment de l'avènement de Henri IV.

Deux importants volumes viennent d'être consacrés, par Mlle E. Lecouturier, à la Mère Françoise-Madeleine de Chaugy (1611-1680) et à la tradition salésienne au XVII[e] siècle (2). Le sujet était neuf et valait la peine d'être exploité. En effet la Mère de Chaugy, entrée à la Visitation d'Annecy en 1629, servit, toute jeune, de secrétaire à la Mère de Chantal, et vécut dans l'intimité de la sainte jusqu'à la mort de celle-ci, colligeant sous ses yeux les documents relatifs aux premières religieuses et aux premières fondations de l'Ordre, qu'elle publia par la suite. Elle rédigea de même, en 1642, des *Mémoires sur la vie et les vertus de Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal* et, quelques années plus tard, un *Abrégé de la vie de saint François de Sales*. Supérieure du premier monas-

(1) A. M. Fiocchi, S.J., *S. Roberto Bellarmino della Comp. di Gesù, Cardinale di S. Romana Chiesa*; A. Macioce e Pisani, Isola del Liri, 1930; in-8, 521 pp.

(2) E. Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la Tradition salésienne au XVII[e] siècle*; (Études et Documents pour servir à l'Histoire du Sentiment religieux), Paris, Bloud et Gay, 1933; 2 vol. in-8, XX-641 et VII-214 pp.

tère d'Annecy de 1647 à 1653 et de 1656 à 1662, la Mère de Chaugy travaille ardemment à l'achèvement du procès de béatification de saint François de Sales, obtenu en 1661. Dans la suite, des difficultés survenues avec son évêque Mgr Jean d'Arenthon d'Alex et avec divers monastères de la Visitation assombrirent les dernières années de la vaillante religieuse et lui valurent de lourdes épreuves. Après divers séjours d'exil et une sorte de réhabilitation, la Mère de Chaugy mourut supérieure de la Visitation de Turin le 7 septembre 1680.

Le premier volume de Mlle Lecouturier, raconte, en détail, la vie, l'activité et les tribulations de la visitandine. Tout le milieu social du temps, ecclésiastique et laïque, se trouve mis en scène, ainsi que la cour romaine où se poursuit le procès du bienheureux fondateur et les cours de France et de Savoie diversement intéressées dans cette affaire. Puisé aux meilleurs sources, faisant largement appel à la correspondance et aux écrits de la Mère de Chaugy, le récit se poursuit pendant plus de 600 pages sans que se relâche un instant l'intérêt qu'il suscite. L'auteur montre une bienveillance marquée en faveur de celle dont elle retrace l'histoire, et dont elle a subi, comme beaucoup de contemporains, l'indiscutable ascendant; d'autres, on l'a dit, furent violemment hostiles à la religieuse, sans cependant pouvoir faire suspecter la droiture de ses intentions; dans de telles conditions un jugement est difficile à porter avec équité. La Mère de Chaugy ayant réalisé de grandes choses, ayant déployé une intelligence hors de pair et un rare talent, est devenue, dans son Ordre même, un objet de contradiction. La constance avec laquelle elle supporta l'épreuve rend témoignage de la qualité de son zèle et de la trempe profondément chrétienne de son âme. On peut ajouter qu'ayant eu à recueillir le double héritage de saint François de Sales et de sainte Chantal, au moment où l'Ordre de la Visitation, privé de ses fondateurs, avait à se stabiliser de façon définitive, la Supérieure d'Annecy se trouvait en face d'une tâche spirituelle délicate que d'autres n'eussent peut-être pas remplie avec autant de fermeté. Enfin il faut considérer que le monastère d'Annecy se trouvait en terre savoyarde, que les monastères de Paris, très florissants, étaient sous l'influence bienveillante mais envahissante d'Anne d'Autriche et de la cour de Versailles,

que la politique religieuse de Louis XIV commençait à se montrer d'une singulière susceptibilité vis-à-vis de tout ce qui semblait, dans l'Église, échapper à son autorité, toutes circonstances qui ne font que grandir la figure de la Mère de Chaugy, qui a su, au milieu des contradictions, conserver et affermir la tradition salésienne.

Le second volume a pour objet l'œuvre littéraire de la Mère Françoise-Madeleine, œuvre difficilement accessible en manuscrits et dont la plupart des éditions successives, confiées à de pieux et savants ecclésiastiques, ont quelque peu altéré la saveur et défiguré la manière originale, simple et directe. Mlle Lecouturier fait diligemment le triage et la critique de ce matériel littéraire, signale les meilleures éditions, en fait espérer d'autres, et surtout montre comment les biographies des premières visitandines, recueillies par la Mère de Chaugy, illustrent la spiritualité salésienne. C'est en regardant vivre, de la vie de la grâce, la Mère de Chantal, la Sœur Anne-Marie Rosset et beaucoup d'autres saintes religieuses que l'évêque de Genève a écrit son *Traité de l'Amour de Dieu*. Ce magnifique sujet inspire à l'auteur d'excellentes pages, d'une exquise finesse et élévation spirituelles. Ainsi les deux volumes de Mlle L. se complètent-ils mutuellement pour former une étude extérieure et intérieure de l'histoire de la tradition salésienne au cours du XVII[e] siècle. Rappelons que, quelque dix ans avant la mort de la Mère de Chaugy, sainte Marguerite-Marie Alacoque avait pris l'habit au monastère de Paray; l'humble religieuse, dont la douce physionomie, il faut bien l'avouer, fait un peu contraste avec l'impérieux portrait de la Supérieure d'Annecy, allait écrire une page, plus glorieuse encore, des annales de la Visitation.

La célébration du troisième centenaire de la naissance de Mabillon (1632-1707) a conduit M. L. Deries à écrire quelques pages sur le moine et le savant que fut le religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur (1). Comme le dit très bien l'auteur, il n'a voulu consacrer qu'un « modeste médaillon à l'effigie de Dom Jean Mabillon » (p. IX). Il nous conduit

(1) L. Deries, *Un Moine et un Savant, Dom Jean Mabillon, Religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur*; (« Moines et Monastères »), Abbaye Saint-Martin de Ligugé, 1932; in-12, XIV-178 pp.

à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, nous fait entrevoir la grande figure de Dom Tarisse, celles de ses confrères et successeurs, et nous raconte la vie studieuse et pacifique, un moment troublée par la querelle avec Rancé sur les études monastiques, du savant auteur du *De Re diplomatica*. Ces pages feront pressentir, à ceux qui ne connaissent que par ouï-dire le renon des Mauristes, quelque chose de la somme immense d'intelligent labeur dont la science historique est redevable à l'admirable équipe organisée par Dom Tarisse et dirigée par Dom Luc d'Achery.

La vie de Madame Élisabeth de France, publiée en deux volumes chez Perrin, nous fait quitter le cloître et la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés pour la cour de Versailles (1). L'auteur, religieuse du Carmel de Meaux, a apporté à son travail une minutieuse conscience d'historien et la plus intelligente sympathie à l'égard de la pieuse et forte princesse à la mémoire de laquelle son travail est consacré. La documentation mise en œuvre est immense, et de première main, puisqu'elle est presque exclusivement constituée par la correspondance de Madame Élisabeth, celle de ses familiers et de ceux, innombrables, qui l'ont approchée et connue. Aussi d'un bout à l'autre de l'ouvrage, qui compte plus de 1200 pages, on entend sans cesse le langage même des contemporains les mieux qualifiés pour rendre témoignage à la vérité. Quant à la sœur de Louis XVI, elle apparaît, avec toute la fraîcheur et la spontanéité de son caractère aimable et enjoué, avec sa fidélité indéfectible à ses amis, avec son attachement, qui saura être héroïque, à ses obligations de famille, à ses devoirs religieux et à sa foi. Un enseignement profond, d'une réelle valeur théologique, se dégage, comme de lui-même, de la narration; on y voit comment la vertu, plus qu'ordinaire, dont Madame Élisabeth a donné les preuves dans les prisons de la Terreur et jusque sur l'échafaud, ne fut pas chez elle une sorte d'accident heureux, une réussite passagère et comme miraculeuse de la grâce, mais bien l'achèvement d'une lointaine préparation progressive et le terme splendide d'une lente et mystérieuse vocation. Peu de docu-

(1) E.-M. DU L., *Madame Élisabeth de France*; Paris, Perrin, 1932; 2 vol. in-12, 690 et 668 pp.

ments biographiques, à ma connaissance, rendent compte d'une manière aussi manifeste du caractère connexif du progrès des vertus.

L'histoire d'une vocation, toute différente par les circonstances de temps et de lieux, forme la trame de l'ouvrage de Sœur Rosemary Crepeau (1). Alors que Madame Élisabeth apparaît comme l'expression exquise et dernière d'une société issue d'un passé séculaire et restée chrétienne dans ses meilleurs éléments, le dominicain milanais Samuel Mazzuchelli, qui quitte sa patrie en 1827 pour travailler jusqu'à sa mort (1864) dans les Missions de l'Ouest Américain, se trouve aux prises avec les difficultés d'un monde nouveau où cohabitent avec les tribus sauvages quelques traitants et mineurs européens fort peu soucieux d'anciennes traditions et de pratique religieuse. Apôtre infatigable, le P. Mazzuchelli se fait tout à tous ; il imprime un catéchisme pour les Indiens, dans l'un de leurs dialectes, soutient des controverses avec les ministres protestants, fonde des paroisses, bâti des églises, organise des écoles et des collèges, réunit les premiers éléments d'une Congrégation de religieuses dominicaines aujourd'hui florissante, bref, travaille à doter trois diocèses, successivement fondés, d'une première organisation ecclésiastique. Il eut le mérite de prévoir l'essor prodigieux qu'allait rapidement connaître la République Américaine et voulut mêler à ces forces sociales en fermentation un peu de levain évangélique. En même temps qu'une attachante biographie religieuse, la Sœur Rosemary a écrit un chapitre d'histoire, d'un réel intérêt, sur les origines et la formation de plusieurs États américains (2).

(1) Sœur Rosemary Crepeau, O.P., *Un Apôtre dominicain aux États-Unis, le Père Samuel-Charles-Gaëtan Mazzuchelli*; Paris, de Gigord, 1932; in-12, XVI-352 pp.

(2) L'ouvrage est sérieusement documenté, mais il manque d'un *Index* des noms propres qui eût été d'autant plus utile que beaucoup de renseignements sont donnés, de façon occasionnelle, dans des notes où il est difficile de les retrouver. Au point de vue de l'histoire dominicaine, l'œuvre du P. Mazzuchelli se trouvant exactement contemporaine de l'entreprise de restauration de la Province de France du P. Lacordaire, on constate un parallélisme intéressant à signaler entre l'appui que l'un et l'autre religieux trouvèrent, à

II. — Art et Doctrines

On n'a pas oublié le légitime succès que connurent les ouvrages, aujourd'hui classiques, de M. É. Male sur l'art religieux du Moyen-Age. Leur auteur, poursuivant son dessein, continue d'appliquer une même méthode à l'inconographie catholique postérieure au Concile de Trente (1). Il s'attache moins au côté matériel et technique de l'œuvre d'art qu'aux intentions de l'artiste, aux raisons qui l'ont conduit à représenter tel sujet, de telle manière déterminée; ainsi l'histoire de l'art vient-elle illustrer excellemment celle du sentiment religieux et même, jusqu'à un certain point, celle de la théologie. Il est significatif de rapprocher, à ce propos, les conclusions de M. Mâle de celles proposées de M. E. Gilson dans la leçon d'ouverture de ses cours au Collège de France (2). Ces deux maîtres qui ont étudié l'un et l'autre le Moyen-Age avec la sympathie la plus éclairée, bien qu'ils l'aient fait dans des domaines distincts, se trouvent formuler des jugements curieusement apparentés lorsqu'ils tentent de caractériser ce que fut l'œuvre de la Renaissance par rapport à celle de la période qui l'a précédée. A la Renaissance, écrit M. Mâle, « on voit se détacher de l'art religieux le paysage, la nature morte, la scène familière qui ne s'en séparaient pas jadis, L'art religieux avait été, pendant des siècles, l'art total : il y eut désormais un art religieux et un art profane » (p. 5).

Le Moyen-Age avait su représenter, avec un réalisme et un naturel parfaits, les plus hauts mystères de la religion;

leurs débuts, auprès du Maître Général Angelo Ancarani et les difficultés identiques qu'ils connurent l'un et l'autre du fait de certains de ses successeurs. On ajoutera que le sénateur italien Luca Beltrami, mort récemment architecte de la Fabrique de Saint-Pierre à Rome, petit-neveu par sa mère du P. Mazzuchelli, a fait paraître en 1928, à Milan, une biographie de son oncle sous ce titre : *Padre Samuele Mazzuchelli, Missionario nell' America del Nord dal 1829 al 1864.*

(1) E. Mâle, *L'Art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'Iconographie du XVI^e siècle, du XVII^e et du XVIII^e siècle. Italie, France, Espagne, Flandre*; Paris, A. Colin, 1932; in-4, IX-532 pp.

(2) É. Gilson, *Le Moyen-Age et le Naturalisme antique*, dans *Arch. d'Hist. doct. et lit. du M.-A.*, VII, pp. 5-37; Paris, Vrin, 1933.

il savait les placer dans un humble décor, les entourer d'accessoires domestiques, de personnages et d'animaux familiers, sans cependant que fût portée atteinte à leur signification spirituelle. L'art de la Renaissance, au contraire, proscrit expressément de pareilles bassesses (1) : il entend s'inspirer moins des réalités courantes de la vie que de l'histoire et de l'exégèse des savants; il veut exprimer les énoncés abstraits du dogme et fournir des arguments aux controversistes; il cherche ses effets dans les plis harmonieux de draperies élégantes, dans l'évocation des paysages et d'architectures antiques; il entoure les personnages de nuées flottantes et les irradie des reflets d'une lumière irréelle; il représente, avec prédilection, les plus hauts états auxquels la vie chrétienne puisse prétendre : le martyre, l'extase, la tension intérieure de l'âme mystique; bref il sépare ce qui était autrefois uni d'une manière si délicate : la vie quotidienne et la vie religieuse, la nature et la grâce (2).

M. Gilson, de son côté, montre, avec beaucoup de talent, dans la philosophie médiévale, comme le « suprême épanouissement de la philosophie grecque avant son passage à l'état historique » (p. 36). Le meilleur de la spéculation des anciens, leur science de la nature, est incorporé de façon vivante, dans une vue théologique et chrétienne du monde. « L'historien qui les y rencontre (les anciens utilisés par la pensée médiévale) est sans cesse partagé entre l'admiration

(1) Ainsi le bœuf et l'âne sont exclus de la représentation du mystère de la Nativité; on les trouve vulgaires, contraires à la sainteté de la scène et à l'exégèse scientifique des textes sacrés; de même l'âne est exclue de la fuite en Égypte; les scènes de la Crucifixion, dont le Moyen-Age faisait de grands tableaux vivants où intervenaient les saints, les donateurs, tout un peuple, distrait ou attentif, n'admettent plus désormais que deux ou trois personnages, ou même se bornent à la représentation du Christ en Croix.

(2) Ceci est l'exposé de la thèse qui, comme toute thèse historique, connaît des exceptions. Ainsi le *Jugement dernier* de Michel-Ange à la Sixtine n'est pas sans analogie, dans son inspiration profonde, avec les grandes scènes cosmiques qu'affectionnait le Moyen-Age. De même le portrait, par Philippe de Champagne, de la Mère Angélique Arnauld rappelle à M. Mâle, par sa simplicité familière et sa puissance d'évocation spirituelle, la manière des maîtres d'autrefois.

pour la profondeur avec laquelle les penseurs du Moyen-Age les interprètent et l'inquiétude de l'archéologue devant un bas-relief qui se mettrait soudain à vivre et à changer » (p. 35). C'est admirablement dit, et la thèse se renforce du fait qu'Érasme et Luther, deux porte-parole authentiques des temps nouveaux, ont justement fait grief à la spéculation médiévale d'avoir su annexer au christianisme tant d'éléments qui leur paraissaient lui devoir rester étrangers. De là une double tendance parallèle à celle que signale M. Mâle en histoire de l'art : constitution d'une science profane rigoureusement autonome et distincte de la science sacrée et, d'autre part, concentration de la pensée religieuse dans un domaine spécial, celui de la grâce envisagée en elle-même, dans son développement propre, en dehors des contacts nécessaires avec la nature et avec la vie, avec la vie sociale en particulier. La réussite chrétienne intégrale, intellectuelle, sociale, artistique, qu'avait su réaliser le Moyen-Age, allait rejoindre, dans le passé, la série des civilisations désormais révolues (1).

Ces considérations expliquent, semble-t-il, certaines des caractéristiques du renouveau spirituel, de la « conquête mystique » dont M. l'abbé H. Bremond s'était fait, avec quelle flamme ! le poète et l'historien. Alors qu'au Moyen-Age la dispute théologique s'étendait à l'ensemble des causes, à l'ordre universel du monde, à partir de la Renaissance, au contraire, l'objet vivant de la spéculation chrétienne se spécialise étrangement, se cantonne dans le champ de la vie

(1) On peut épiloguer longtemps sur les causes de cette évolution. M. Mâle signale, avec raison, les nécessités de la lutte contre le protestantisme, de la Contre-Réforme, qui, « concentrant l'art religieux, en sépara définitivement l'art profane » (p. 6). La même explication vaut pour les autres formes de la vie et de la pensée chrétienne, mais il ne faut pas négliger ce qu'on appelle au XVII[e] siècle le « libertinage », c'est-à-dire l'indifférence religieuse pouvant aller jusqu'à l'athéisme déclaré. Cette tendance intellectuelle, dont M. Busson a entrepris d'écrire l'histoire (cf. *infra*) a, elle aussi, nécessairement contribué à libérer de toute influence religieuse le développement intellectuel et social des temps modernes. Il y a d'ailleurs là un problème historique beaucoup plus vaste dont les origines remontent au Moyen-Age.

religieuse et mystique; les questions à l'ordre du jour sont celles du pur amour, de la grâce suffisante et efficace, de la fréquence de la sainte communion, toutes querelles que la théologie médiévale domine de très loin et de très haut. Il faudra le talent d'un Pascal, d'un Sainte-Beuve — ou celui d'un abbé Bremond — qui ne sont point des spécialistes de la théologie, pour humaniser ces disputes de chapelles ou d'écoles et leur obtenir l'audience du grand public.

De là le caractère toujours un peu paradoxal, quoique éminemment suggestif, des travaux de M. Bremond. Il racontait l'an dernier, avec un plaisir qu'il ne cherchait pas à dissimuler, les péripéties d'une « querelle du pur amour » survenue au temps de Louis XIII entre Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, disciple de saint François de Sales, et le jésuite Antoine Sirmond (1). Il voyait, en effet, dans cette affaire une préfigure et comme un premier acte de la controverse quiétiste entre Bossuet et Fénelon, ainsi qu'un aspect nouveau de cette lutte entre « théocentrisme » et « anthropocentrisme » qui faisait l'objet central de ses recherches. Le point de départ du travail résidait dans une phrase des *Maximes des Saints* dans laquelle l'évêque de Cambrai semble associer sa cause à celle de Camus (citée p. 4 et p. 127). Toutefois M. B. notait, en passant, que Bossuet n'avait rien d'un sirmondiste (pp. 130-131), ce qui laisse suffisamment entendre que le rapprochement indiqué n'implique pas, de tous points, dans la pensée même de son auteur, une similitude absolue des situations respectives. On en conclura sagement que ces pages sont à lire *cum grano salis*, ainsi d'ailleurs qu'elles ont été conçues et écrites; elles sont, en tout cas, précieuses pour nous faire connaître les tendances de l'historien, son intention profonde et l'état ultime de l'évolution de sa pensée (2).

(1) H. Bremond, *La querelle du Pur Amour au temps de Louis XIII, Antoine Sirmond et Jean-Pierre Camus*; *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 22, 141 pp.; Paris, Bloud et Gay, 1932.

(2) On sait que M. Bremond, tout à la joie de la découverte, qu'il venait de faire, du théocentrisme bérullien, avait d'abord cédé à la tentation de considérer ce mouvement comme une sorte de commencement absolu dans l'histoire de la spiritualité. Il avait fallu lui suggérer que les Pères et les anciens théologiens, un saint

Avec le dixième volume de l'*Histoire du Sentiment religieux* qui a pour objet la prière et les prières de l'Ancien Régime, on retrouve le cours normal et la suite attendue de la monumentale enquête de M. Bremond (1). Le chapitre principal du nouveau volume est consacré aux hymnes de la liturgie gallicane; ils sont étudiés tant dans leur forme littéraire que comme exemplaires de la piété théocentrique de nos pères; en passant on venge Santeul et Coffin, leurs auteurs, des accusations portées contre eux, avec trop de précipitation, par Dom Guéranger, on compare les *Année chrétienne* de Letourneux et de Croiset avec l'*Année liturgique* de l'Abbé de Solesmes; tout cela ne se résume pas; il faut lire et relire l'ouvrage pour pouvoir apprécier à leur valeur les qualités de verve et de bon sens d'un rare esprit qui est entré maintenant, à son tour, dans l'histoire où il rejoint sans peine les écrivains spirituels de notre Ancien Régime qu'il a tant aimés.

(*A suivre.*)

H.-D. SIMONIN.

Rome.

Augustin, un saint Thomas d'Aquin par exemple, avaient, eux aussi, quelque droit à faire partie des phalanges théocentristes, à la tête desquelles, quoique à une certaine distance peut-être, il convenait de les placer. L'auteur de l'*Histoire du Sentiment religieux* avait accepté de bonne grâce cet élargissement subit de son horizon, qui d'ailleurs lui permettait de triompher plus sûrement de l'*ascéticisme*. Il était même allé plus loin dans cette voie, et laissait, de temps à autre, pressentir à quel point une mystique authentiquement théocentrique requiert une saine spéculation philosophique et théologique. De la part d'un esprit aussi peu enclin que le sien à se laisser dominer par des préjugés systématiques, cette évolution avait quelque chose de notable. On en trouvera un nouvel exemple dans le récit de la controverse Sirmond-Camus.

(1) H. BREMOND, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. X. *La Prière et les Prières de l'Ancien Régime*; Paris, Bloud et Gay, 1932; in-8, 355 pp.

RECTIFICATIF

Par suite d'un retard de la poste, les épreuves corrigées n'étant pas parvenues à temps, l'article du Supplément d'octobre sur Thérèse Neumann a paru sans les corrections et additions envoyées par l'auteur.

Le lecteur aura de lui-même corrigé les fautes suivantes :

p. [22], l. 11,	*au lieu de*	Thibou,	*lire*	Thibon
34,	—	histériques,	—	hystériques
38,	—	élémentaire,	—	élémentaires
p. [23], l. 5,	—	tieften,	—	tiefsten
p. [24], note l. 4,	—	Charakter kunde,	—	Charakterkunde
l. 8,	—	labile-plastique,	—	labile, plastique
p. [25], l. 23,	—	Mme Giper,	—	Mme Piper
p. [27], note l. 8,	—	inédit,	—	inédie
p. [28], l. 12,	—	bien,	—	lien
p. [29], l. 36,	—	bien,	—	lien
p. [32], l. 24,	—	familial,	—	filial

Les guillemets ouverts p. [23], 14e ligne, ne doivent être fermés qu'à la page [30], 3e ligne.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXVII

OCTOBRE 1933-DÉCEMBRE 1933

Études

F. Florand. — Le « Procès des mystiques ». . . . . [79]
R. Garrigou-Lagrange et P. Crysogone. — A propos du mode supra-humain des dons du Saint-Esprit. [33]
D. Gorce. — Newman et les Pères . . . . . [1]
St. Hugueny. — La contemplation surnaturelle acquise . . [65]
— La contemplation surnaturelle infuse. . . [129]
B. Lavaud. — L'hystérie de Thérèse Neumann? . . . . . [20]
E Rolland. — Scrupule et psychasthénie . . . . . [147]
H.-D. Simonin — L'unité de la science sacrée. . . . . [127]
G. Théry. — Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus. [94], [163]

Chroniques

G. Bardy. — Chronique d'histoire de la spiritualité ancienne. [50]
J. Huijben. — Chronique d'histoire de la spiritualité du moyen-âge. . . . . [116]
H.-D. Simonin. — Chronique d'histoire de la spiritualité moderne . . . . . [179]

Bibliographie

Ch. Boyer. — Essais sur la doctrine de saint Augustin. . . [57]
H. Bremond. — La querelle du Pur Amour au temps de Louis XIII, Antoine Sirmond et Jean-Pierre Camus . . . . . [187]
— La prière et les Prières de l'Ancien Régime. [189]
H. Chéramy. — Les catacombes romaines . . . . . [51]
S. Rosemary Crépeau. — Un apôtre dominicain aux États-Unis, le P. Samuel Mazzuchelli . [184]
Mgr Darboy. — Œuvres de saint Denys l'Aréopagite . . . [63]
L. Deries. — Un Moine et un Savant, Dom Jean Mabillon . [182]
F.-X. Dölger. — Antike und Christentum . . . . . [52]

A. M. Fiocchi. — S. Roberto Bellarmino . . . . . [180]
E.-F. Gautier. — Genséric, roi des Vandales . . . . . [56]
Ét. Gilson. — Le Moyen-Age et le naturalisme antique . . [185]
J. Guitton. — Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin . . . . . [58]
G. Humeau. — Les plus beaux sermons de saint Augustin . [58]
S. Jean Chrysostome. — Exhortations à Théodore, Lettres à Olympias. Introduction et traduction par Ph.-E. Legrand . . . . . [62]
— Contre les détracteurs de la vie monastique. Introduction et traduction par Ch.-E. Legrand. . . . . [62]
Hal Koch. — Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus . . . [53]
E.-M. du L. — Madame Élisabeth de France . . . . . [183]
G.-G. Lapeyre. — L'ancienne Église de Carthage. Études et Documents . . . . . [56]
E. Lecouturier. — Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVII[e] siècle . . . [180]
H. Lietzmann. — Geschichte der alten Kirche. . . . . [50]
S.-M. Lozano. — Unidad de la Ciencia sagrada y de la Vida santa . . . . . [127]
E. Mâle. — L'art religieux après le Concile de Trente . . . [185]
P. Maranget. — Jésus-Christ dans les peintures des catacombes. . . . . [52]
A. Wilmart. — Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. . . . . [116]
— Analecta Reginensia, Extraits des manuscrits latins de la Reine Christine, conservés au Vatican . . . . . [118]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. – Ligugé (Vienne).